

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

La autonomía moral

De la Grecia clásica al siglo XIII

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Armando Benito Calleja

Directora

Nuria Cuadrado Gamarra

Madrid, 2014

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



**LA AUTONOMÍA
MORAL
DE LA GRECIA CLÁSICA AL SIGLO XIII**

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR
ARMANDO BENITO CALLEJA

DIRECTORA: DR^a. D^a. NURIA CUADRADO GAMARRA

MADRID, 2013

ÍNDICE

JUSTIFICACIÓN	15
CAPITULO PRIMERO.....	27
I. LOS PRESUPUESTOS DE LA AUTONOMÍA MORAL.....	28
1.1.- El hombre es un ser contradictorio que aspira a una felicidad imposible.....	28
1.2.-La verdadera felicidad es el Bien en sí, pero se encuentra fuera de este mundo.....	29
1.3.- Una paradoja histórica: ahora, en otra mujer, Antígona, se encuentra el origen de la autonomía moral.....	30
1.4.-Una mala caída que nos dejó minusválidos para siempre.....	32
1.5.- Pero la Tierra da vueltas alrededor del sol y el hombre no fue creado directamente por Dios.....	34
II. PLATÓN: LOS CONFLICTOS DEL ALMA CONSIGO MISMA.....	40
2.1.-El mito de Fedro: el caballo blanco y el caballo negro.	40
2.1.1.- Somos como un aristócrata venido a menos.	41
2.1.2.- El cirujano que separó para siempre el alma del cuerpo.	42
2.1.3.- Platón tiene nombre de intolerancia y fundamentalismo.....	45
2.1.4.- ¿Platón un “padre de la Iglesia”?	46
2.1.5.- De la autonomía política a la autonomía moral.	47
2.1.6.- La teoría del conocimiento platónica como una ceremonia de repetición de lo mismo.....	48
2.2.- El mito de la caverna: más luz, pero no demasiada	52
2.2.1.- Vosotros habéis visto la verdad antes de estar en la caverna.	52
2.2.2.- Los encadenados: el instinto hacia la libertad solo puede evitarse con cadenas.	58
2.2.3.-El liberado: les cuenta que ha visto unos cadáveres ejemplares.....	59
2.2.4.-El fuego: el sol se nos da pero el fuego nos lo procuramos.....	59
2.2.5.- Los fabricantes de sombras ¿quiénes son?: ¿los sofistas o los teólogos?	61
2.2.6.- En la caverna se otorgaban honores y recompensas: allí empezaron a concebirse los premios al pensamiento crítico.....	65
2.3.- El dualismo en los dos mitos: un producto de la fantasía literariamente tan brillante como tóxico.....	67
2.4.-La trinidad platónica.	68
2.4.1.- Caída, dualismo y heteronomía.	68
2.4.2.- El ser y el deber ser se identifican con el Bien absoluto.....	70
2.5.- Las actitudes personales de Platón.	73
2.5.1.- Su descargo de conciencia ante la Guerra Civil del Peloponeso.	73
2.5.2.- La divinidad es la medida de todas las cosas.	76
2.5.3.- Los trágicos y Platón.	79

2.5.4.- No puede aceptar la secularización del pensamiento y de las costumbres.....	80
2.5.5.- El dualismo antagónico de Platón asiste inalterable a las desgracias de Atenas.	81
2.6.- Los condicionamientos histórico-culturales.	83
2.6.1.- El concepto de síntesis no gozaba de las preferencias Platón.	83
2.6.2.- El exilio del pluralismo y la tolerancia.....	84
2.6.3.- Las filosofías orientales sobre el bien y el mal.	86
2.6.4.- La Grecia Clásica: cuna de paradigmas y patologías.	88
2.7.- El dualismo antagónico de Platón y la primera amnistía de la historia.....	90
2.7.1.-La Grecia Clásica y la España de nuestro “siglo XX corto” (1931-1978).....	90
2.7.2.- Hay que comprender el presente mediante el pasado.	92
2.7.3.- Una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente.	94
2.7.4.- El dualismo antagónico en dimensión teológica.....	97
2.8.- La ambigüedad platónica sobre la autonomía moral.	104
2.8.1.- La verdad no es conocer lo que está fuera sino recordar lo que está dentro del hombre.....	104
2.8.2.- La escritura engendra el olvido porque nos trae el recuerdo desde fuera del hombre, no desde dentro.....	105
2.8.3.- Si el conocimiento es recuerdo, el modelo es la imitación no la innovación.....	107
III.- LAS VIRTUDES CARDINALES.....	108
3.1.- Introducción.....	108
3.1.1.- De los instintos sociales a la excelencia.....	108
3.1.2.- El hombre, una naturaleza en crisis.	111
3.2.- La prudencia (<i>phrónesis</i>) en Platón.....	113
3.2.1.- La <i>phrónesis</i> está en las Formas y en las Ideas que el alma vio antes de nacer.	115
3.2.2.- El hilo de oro de la prudencia es como una marioneta manejada por el titiritero divino.	116
3.3.- La justicia en Platón.	120
3.3.1.- El Estado, espejo de la justicia.	120
3.3.2.- Los que no conocen lo Justo en sí, opinan sin ton ni son.	123
3.3.3.- Una justicia funcional: cada uno a lo suyo.....	124
3.3.4.- En la praxis de la virtud no se puede encontrar el modelo invariable de lo Justo: es mejor ser gobernado desde fuera por lo sabio y divino.....	125
3.4.- La Fortaleza en Platón.	127
3.4.1.- Evolución del agón guerrero hacia el agón cívico.	127
3.4.2.- La valentía es conservación.	130
3.4.3.- Una valentía con la que florecen las locuras.....	131
3.4.4.- En el Estado los bienes humanos dependen de los divinos.	133
3.5.- La templanza en Platón.	133
3.5.1.- En el alma, como en el Estado, hay una parte que es buena por naturaleza.	133
3.5.2.- El Estado establecerá las pautas que deben respetar los poetas.....	136

3.5.3.- La mezcla entre las diferentes categorías de hombres trae la discordia y hunde al Estado.	140
3.5.4.- La pobreza es incompatible con la nobleza.	142
3.5.5.- Los zánganos que genera la libertad deben ser eliminados.	143
3.5.6.- De la tiranía, como terapia de choque, a la democracia como el centro moderado.	146
IV. EL PLACER Y EL DOLOR.	149
4.1.- No se puede identificar el bien con el placer.	150
4.2.- El recuerdo como un placer puro del alma al margen del cuerpo.	151
4.3.- El dogmatismo del espíritu en la máquina del cuerpo.	152
4.4.- ¿El placer puede ser verdadero o falso?	154
4.5.- ¿Dónde se encuentra el placer verdadero?	157
CONCLUSIONES AL CAPÍTULO PRIMERO	162
Platón	162
CAPÍTULO SEGUNDO	181
I. ARISTÓTELES: EL DESCUBRIMIENTO DE LA AUTONOMÍA SIN NOMBRARLA.	181
1.1.- La felicidad no existe fuera del hombre.	181
1.2.- No sólo Aristóteles ha pasado muchos años en la Academia de Platón.	182
1.3.- La phrónesis y la evolución del pensamiento de Aristóteles hacia su propia autonomía moral.	184
1.3.1.- La ética como ciencia exacta.	187
1.3.2.- La acción moral y la complejidad.	189
1.3.3.- La naturaleza humana no es simple.	190
1.3.4.- El hombre educado es una ley para sí mismo.	194
II. LA VIRTUD COMO MODO DE SER.	198
2.1.- El acto moral como núcleo originante de la autonomía moral.	198
2.2.- Autoridad y libertad sobre sí mismo.	200
2.3.- Una moral sin teología.	203
2.4.- La primera Ilustración.	207
2.5.- Todo lo que ocurre en la Tierra es relativo.	210
III. LA TELEOLOGÍA DE ARISTÓTELES Y EL MITO DEL FIN ÚLTIMO.	214
3.1.- El bien y el fin pertenecen a órdenes diferentes.	214
3.2.- El bien y el mal definen la acción moral y tienen su origen en el hombre.	218
3.3.- El Bien en sí de Platón y la Acción en sí de Aristóteles.	220
3.4.- El bien que no cayó del cielo.	224
3.5.- ¿Se puede aprender a ser feliz o es un don de Dios?	228
3.6.- La felicidad y la gracia divina.	232
IV. LA AUTONOMÍA MORAL Y EL HOMBRE COMO SER MITÓGENO.	235
4.1.- Se ha incurrido en un exceso de divinización.	235

4.2.- Lo desconocido como un misterio sacral y como incógnita que la ciencia todavía no ha descubierto.....	236
4.3.- La necesidad y el peligro de los mitos.	237
4.4.- El mito como narcótico.....	238
V. DELIBERAR, ELEGIR, ACTUAR.....	240
5.1.-La deliberación es una propiedad fundamental de la autonomía.....	240
5.2.- Los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido.	244
5.3.- La estructura de la conciencia consiste en deliberar, elegir y actuar.....	246
5.4.- La virtud se adquiere con la práctica.....	247
5.5.- No podemos atribuir nuestros actos a principios diferentes de los que están en nosotros. .	248
5.6.- Por el modo de ser, la virtud y el vicio están en nosotros.....	249
VI. LAS VIRTUDES CARDINALES.	250
6.1- La justicia en Aristóteles.	250
6.1.1.- La justicia procura el bien ajeno.	250
6.1.2.-La amistad y la justicia deben ir juntas.....	251
6.1.3.- En la práctica de la virtud se encuentra la autonomía moral.....	252
6.1.4.- Los modelos de la justicia no son entidades abstractas.	253
6.2.- La Fortaleza en Aristóteles.	255
6.2.1.- Una valentía centrífuga.....	255
6.2.2.-La valentía se ejercita en la experiencia imprevisible.	256
6.3.-La templanza en Aristóteles.....	259
6.3.1.- Por qué la templanza no lleva a la tolerancia.	259
6.3.2.- El recto conocimiento evita la incontinencia.	261
6.3.3.- Aristóteles reduce la moderación a los placeres del cuerpo. Y minusvalora a Sófocles.	265
VII. EL PLACER Y EL DOLOR.....	269
7.1.- El placer es necesariamente un bien.	269
7.2.- El placer se da en el ejercicio no cuando llegamos a un fin.	270
7.3.- El placer y el dolor son un modo de ser del hombre.	272
7.4.- El cambio es lo más dulce de todo.....	273
7.5.- La autonomía presupone la complejidad.....	274
7.6.- Cada placer reside en la actividad que perfecciona.	275
7.7.- El principio aristotélico sobre el placer.....	276
CONCLUSIONES AL CAPÍTULO SEGUNDO	277
Aristóteles	277
CAPÍTULO TERCERO.....	285
EPICURO Y ZENÓN.....	285
I. EL EPICUREISMO	285
1.1.- Introducción.....	285

1.2.	Antecedentes ideológicos y bibliográficos.....	287
1.2.1.-	Antecedentes ideológicos. Demócrito. La primera Ilustración. Sócrates.	287
1.2.2.-	Antecedentes biográficos. La guerra civil y la victoria del Caudillo macedonio en Grecia	290
1.2.2.1.-	Las generaciones de la postguerra.	291
1.2.2.2.-	El don del emigrante.	294
1.3.-	La autonomía moral en la transición del siglo V al IV (a.d.n.e) en Grecia y del siglo XIX al XX en España.	295
1.3.1.-	Analogías históricas entre esas dos épocas.	297
1.3.2.-	La crisis del “siglo XX corto” (1931-1978) en España en relación con el problema de la autonomía moral.....	299
1.3.3.-	Los poderes civiles y religiosos recuperan aquel concepto del orden basado en la más absoluta heterocracia moral y política.....	304
1.3.4.-	La autonomía moral en la filosofía jonia y en el krausismo.	312
1.3.4.1.-	La libertad reside en nosotros mismos, no es un don de Dios.....	312
1.3.4.2.-	La felicidad del hombre empieza y termina en esta vida. No hay un más allá de premios y castigos.	314
1.3.4.3.-	En la autodeterminación de la voluntad está la fuente de la moralidad.	316
1.3.4.4.-	El dogmatismo confesional asfixia a la enseñanza.	316
1.4.-	La autonomía moral en el sistema filosófico de Epicuro.	318
1.4.1.-	EL CANON.....	320
1.4.1.1.-	Sensaciones y sentimientos.....	321
1.4.1.2.-	La autonomía moral y la singularidad biológica de la mente.....	324
1.4.2.-	LA FÍSICA.	332
1.4.2.1.-	Conocimiento empírico y conocimiento especulativo.....	332
1.4.2.2.-	El clinamen.....	336
1.4.2.3.-	El alma.	339
1.4.3.-	LA ÉTICA.	342
1.4.3.1.-	El placer.....	345
1.4.3.1.1.-	El placer como un fin en sí mismo.	345
1.4.3.1.2.-	La ausencia de dolor como categoría moral laica.....	348
1.4.3.2.-	El cuerpo.....	352
1.4.3.2.1.-	Todo es cuerpo. No hay alma por un lado y cuerpo por otro.....	354
1.4.3.2.2.-	Lo bello moral debe procurar placer.	356
1.4.3.2.3.-	Todo acto moral es antropónimo.....	358
1.4.3.3.-	La muerte.....	361
1.4.3.3.1.-	A los dioses no los mueve la ira ni el afecto.....	361
1.4.3.3.2.-	La amenaza de un más allá, como una vida, eternamente premiada o castigada.	364
1.4.3.4.-	Sobre los dioses.....	365

1.4.3.4.1.- La autonomía moral no cuestiona la existencia de los dioses.....	365
1.4.3.4.2.- Una nueva religión para un mundo globalizado.....	369
1.4.3.4.3.- Pero los hombres sí deben ocuparse de los dioses.	374
1.4.3.5.- El deseo.....	375
1.4.3.5.1.- La permanencia del deseo no le convierte en divino.	375
1.4.3.5.2.- Deseos naturales y necesarios.	376
1.4.3.5.3.- Deseos naturales y no necesarios.	378
1.4.3.5.4.- Deseos que no son naturales ni necesarios: la fama y la política.....	380
1.4.3.5.5.-Aristóteles o el deseo de honores.	382
1.4.3.5.6.-La felicidad de-sacralizada, ya no es difícil de alcanzar.....	384
1.4.3.5.7.- ¿Hubo alguna vez armonía entre la ética y la política?	386
1.4.3.5.8.- La política y la sociedad civil.	391
1.4.3.5.8.1.- El desencanto.....	391
1.4.3.5.8.2.-Una nueva pedagogía de las relaciones sociales al margen de la.....	395
polis-Estado.....	395
1.4.3.6.- La amistad.....	397
1.4.3.6.1.-La amistad en las Academias.....	397
1.4.3.6.2.-Una amistad institucionalizada.....	399
1.4.3.6.3. La amistad como una cualidad del sabio.....	402
1.4.3.6.4.- La amistad y la sociedad civil.....	405
1.5.- La Justicia.....	408
CONCLUSIONES SOBRE EL EPICUREISMO.	412
1.- Fue un precursor de la ciencia y la filosofía moral moderna.	413
2.- Originalidad y audacia en su teoría del clinamen, del cuerpo y del placer.	415
2.1.- El clinamen y el universo cuántico.	415
2.2.- De la interrelación del cerebro - mente surgen las sensaciones y las emociones.....	418
2.3.- El vientre y el cerebro: <i>Primum vivere deinde philosophare</i>	421
2.4.- La mente es un conjunto de funciones llevadas a cabo por el cerebro.	425
3.- Los dioses son inofensivos. Ni premian ni castigan.	428
4.-La genealogía de la moral tiene lugar con la propia evolución del hombre.	430
5.- La inmortalidad y la amistad.	434
5.1.- El fenómeno de la vida no se extingue con la conciencia personal.	435
5.2.- Del ideal democrático de la polis al desencanto.	437
6.- El anti-epicureísmo.....	439
6.1.- “Epicuro es un ateo que hace del placer el Bien Supremo”.....	443
6.2.- La permanencia en el poder depende del control de los dioses y del pensamiento de los hombres.	444
II. Z E N O N	447
2.1.- Las tres Etapas del estoicismo.	447

2.2.- El sistema estoico: Lógica, Física y Ética.....	449
2.2.1. La Lógica.	450
2.2.1.1.- El Logos, material y corpóreo, como principio inmanente y dinámico de la Naturaleza.....	450
2.2.1.2.- La quimera de una Naturaleza a la vez material y divina, en la que todo está predeterminado.....	452
2.2.1.3.- El logos como pensamiento articulado encadenado a la causalidad.	454
2.2.2. La Física estoica como una forma del diseño inteligente.....	457
2.2.2.1.- La Naturaleza como un <i>Logos spermatikos</i>	457
2.2.2.2.- Una simpatía cósmica y bien resignada.....	461
2.2.3. La Ética estoica identifica Razón y Naturaleza.....	463
2.2.3.1.- A la ley de la Naturaleza debe adaptarse la ley de las acciones humanas.....	463
2.2.3.2.- Una ética de la resignación.	466
2.2.3.3.- La indiferencia como utopía estoica.	469
2.3. Una ética de la amistad plural y contradictoria.....	472
2.3.1.- La amistad ente la inutilidad y su exaltada reivindicación.....	472
2.3.1.1.-En la Stoa Antigua.....	472
2.3.1.2.-En la Stoa Media.....	473
2.3.1.3.- En la Stoa Nueva	473
2.3.1.4.- Séneca.	474
2.3.1.5.- Marco Aurelio.	475
2.4. La <i>apatheia</i> , la <i>ataraxia</i> y la <i>adiáfora</i> : Tres conceptos fundamentales para una comprensión de la autonomía moral.....	475
2.4.1.- Para la Stoa antigua.....	475
2.4.2.- En la Stoa Media.....	476
2.4.3.- En la Stoa Nueva.	478
2.4.3.1. Séneca (años 4-65 d.n.e.).....	479
2.4.3.1.1.- La <i>apatheia</i> en Séneca: Heterodoxia sin ruptura.....	480
2.4.3.1.1.1.- La <i>apatheia</i> no es un sentimiento unidimensional.	483
2.4.3.1.2.-La <i>ataraxia</i> en Séneca. El hombre artífice de sí mismo.....	484
2.4.3.1.2.1. - A veces es más inhumano mostrarse inalterable que afectado.....	487
2.4.3.1.2.2.- ¿Nos gobierna la Providencia, los Hados o el azar?	489
2.4.3.1.3.- La <i>adiáfora</i> o indiferencia en Séneca.	493
2.4.3.2.- Epicteto.....	496
2.4.3.3.- Marco Aurelio.	497
2.4.3.3.1.- La <i>apatheia</i> en Marco Aurelio.	497
2.4.3.3.2.- El mal procede del pensamiento crítico.	499
2.4.3.3.2.1.- La <i>ataraxia</i> es resignación porque es la Providencia la que gobierna el mundo.	501

2.4.3.3.3.-La adíáfora o indiferencia.	502
2.4.3.3.3.1.- La adíáfora: “Ante la muerte no gruñas como el cochinito que va a ser sacrificado.”	503
2.4.3.3.3.2.- “El hombre que no sabe resignarse al Destino me es tan indiferente como las bestias o los astros.”	505
2.5.- CONCLUSIONES SOBRE EL ESTOICISMO.....	506
1.- Zenón y Cleantes.	507
2- Panecio. La apatheia, la ataraxia y la a-diáfora como expresión de la relación entre el cerebro y la mente.....	507
3.- Séneca. La dignidad de la persona no puede delegar en otro el origen y fundamento de los derechos y obligaciones morales.....	509
3.1.- “Cuando critico los vicios lo hago, sobre todo, contra los míos.”	510
3.2.- La verdad no es patrimonio exclusivo de la Escuela estoica.....	512
3.3.- Una vida interior equilibrada como expresión de la autonomía moral.	514
4.- Marco Aurelio.	517
4.1.- ¡Qué ridículo es el hombre que se admira de cualquier cosa que acontece en la vida! 518	
4.2. Imperturbable como una esfera redonda ufana de su redondez.....	520
4.3.- Conformismo absoluto, tanto si existe, como si no existe Dios.....	522
CAPÍTULO IV	525
EL NEOPLATONISMO.....	525
PLOTINO Y AGUSTIN DE HIPONA	525
I. INTRODUCCIÓN.	525
1.1.- El contexto socio-cultural.....	525
1.1.1- La Religión pagana no desaparece con la caída del Imperio Romano.	526
1.1.2.- Frente al Neoplatonismo crítico de Plotino, se produce el neoplatonismo de Agustín de Hipona que hace del dualismo antagónico de Platón, una verdad revelada por Dios.	526
1.2.- En la Alta Edad Media, la heteronomía moral predicada por la teología cristiana, engendra inevitablemente la más absoluta heterocracia político-religiosa.....	528
1.2.1.- Una Transcendencia divina de carácter extra-cósmico, no existe en la filosofía moral de Plotino.....	529
1.2.2.- Con Plotino se progresa en la secularización de la cosmovisión platónica porque, sitúa en el hombre el origen del autodomínio de la voluntad, sin dependencia alguna de una divinidad sobrenatural.	530
II.- PLOTINO: ENÉADAS.	531
2.1.- El Libro Albedrío, el Autodomínio, la Voluntad y la Virtud.	531
2.1.1.- “¿Qué quiere decir que algo está a nuestro arbitrio?”(Enéada VI 8,1,15)	531
2.1.1.1.- El Uno-Bien no es un ser personal y divino.....	532
2.1.1.2.- “Es voluntario todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas, y está a nuestro arbitrio”	533
2.1.1.3.- El progreso en el Bien depende de la iniciativa autónoma del hombre.....	534

2.1.2.- “Lo que se nos imputa a nosotros como sujeto a nuestro arbitrio ¿a qué elemento de nosotros hay que atribuirlo?”(Enéada VI 2, 1-2).....	535
2.1.2.1.- El yo es una multiplicidad psico-biológica.....	535
2.1.2.2.- “El yo es el alma entera”	537
2.1.2.3.- “Somos un intermedio entre dos potencias”.	538
2.1.2.4.- “El hombre es una multitud”.	540
2.1.2.5.- La vida misma no es propia del alma exclusivamente sino del compuesto.	542
2.1.2.6.- Inmanencia y transcendencia. El Uno-Bien no es un Dios que habita en el hombre.	543
2.1.3.- “Si el libre albedrío reside en la voluntad ¿cuándo el hombre puede decirse que goza del autodomínio indiscutible para actuar moralmente?”	545
2.1.4.- “La inteligencia misma nos plantea un problema, puesto que realiza el acto que le pide su naturaleza y tal y como se lo pide ¿cómo puede decirse que goce de autodomínio y albedrío si no está en su mano dejar de realizar el acto?”	548
2.1.4.1.- La naturaleza inmanente de la inteligencia, que reside en alma inferior, tiene el autodomínio que le conduce al bien.	549
2.1.4.2.- En la naturaleza uni-múltiple del hombre tiene su fundamento la metafísica transcendental de las Tres Hipóstasis.	550
2.1.5.- “¿En qué sentido decimos, pues, que está en nuestra mano el ser buenos y que la virtud no admite dueño?”	552
2.2.- Inmanencia, transcendencia y autonomía moral.	555
2.2.1.- La transcendencia como concepto antropológico.....	555
2.2.2.- La transcendencia como una transgresión del nivel humano a otro extra-humano.	557
2.2.3.- El Uno-Bien no es un Dios que crea el mundo de la nada, sino un principio metafísico concebido como vida, energía y dinamismo.	559
2.2.4.- La teoría de la Procesión plotiniana niega el dualismo antagónico, el concepto de participación platónico y la creación del mundo de la nada.	561
2.2.5.- La procesión bifásica de Plotino y las funciones del cerebro según la neurobiología contemporánea.	564
2.3. Las categorías transcendentales de las Tres Hipóstasis tienen su origen en el hombre.....	567
2.3.1.- La tendencia a la Unidad.....	567
2.3.2.- La tendencia al Bien.....	569
2.3.3.-La Inteligencia transcendental.	572
2.3.3.1.- El principio dinámico de la Inteligencia es el Logos.	574
2.3.3.2.- “Los <i>logoi</i> del alma inferior son inmanentes a la materia psíquica”.	576
2.3.3.3.- El Alma como tercera Hipóstasis.....	577
2.3.3.4.- “El alma particular existe por sí misma.”.....	579
2.3.3.5.- Dos niveles de actividad psíquica constitutivas del yo: la transcendente y la inmanente.	581
2.4. CONCLUSIONES AL CAPÍTULO CUARTO: Plotino	583
III. AGUSTÍN DE HIPONA: LA CIUDAD DE DIOS.	599
3.1.- EL ORIGEN DE LAS DOS CIUDADES.	600

3.1.1.- El dualismo antagónico en el origen de la Ciudad de Dios.	601
3.1.2.- Todo lo que ha sido creado por Dios es bueno.....	602
3.1.3.- La creación de la luz es a la heteronomía moral como la creación de las tinieblas es a la autonomía moral.....	605
3.1.4.- El hombre no es el autor de su sabiduría.	610
3.1.5.- Sobre el origen de la buena y de la mala voluntad.	611
3.1.5.1.- El hombre es autónomo para hacer el mal pero no para hacer el bien.....	611
3.1.5.2.- El mal no existe.	613
3.1.5.3.- ¿Es justo que un pecado humano individual afecte de modo personalizado a todos los hombres?.....	617
3.1.6.- El hombre es incapaz de perfeccionarse a sí mismo.	619
3.1.6.1- El fundamento de la moral está fuera del hombre.....	620
3.1.6.2.- Nunca algo fue hecho por ti, si no lo hace Él en ti.	620
3.1.6.3.- En la Ciudad de Dios la primera autoridad es la eclesiástica y es impensable la autonomía moral.....	621
3.1.6.4.- La sabiduría humana de la Ciudad Terrenal es incompatible con la sabiduría de Yavé que es un dios celoso.	624
3.2.- PARALELISMO HISTÓRICO DE LAS DOS CIUDADES.	626
3.2.1.-LA HUMANIDAD SE DIVIDE EN DOS GRANDES GRUPOS: LOS QUE VIVEN SEGÚN EL HOMBRE Y LOS QUE VIVEN SEGÚN DIOS.....	627
3.2.1.1.- Cuando la autonomía se llama Caín y la heteronomía se llama Abel.....	627
3.2.1.2.-Maldito todo aquél que pone su esperanza en el hombre.	631
3.2.1.3.- Cómo ser de otro mundo, aunque se viva en este mundo.....	632
3.2.1.4.- Separación y discriminación de los hombres en la Ciudad de Dios, sin duda alguna.....	634
3.2.1.5.- Con el Diluvio se consuma la división del mundo en buenos y malos.	635
3.2.1.6.- “No hay que confiar en el libre albedrío”.....	636
3.2.2.- LA CIUDAD DE LA CONFUSION QUE, SIN EMBARGO, FUE LA CUNA DE LA CIVILIZACIÓN.....	639
3.2.2.1.- El castigo consistió en anular la posibilidad de la independencia moral.	639
3.2.2.2.- Babilonia significa la Puerta de Dios.	641
3.2.2.3.- Hasta el siglo VI, Yavé compartía con el dios Baal el culto de los israelitas.....	644
3.2.2.4.- El politeísmo de los Tres Imperios no fue un obstáculo para progresar en su civilización.....	645
3.2.2.5.- En el sacrificio no consumado de Isaac, se consumó la marginación histórica de la autonomía moral.....	648
3.2.2.6.- Curioso elogio de la Biblia a la autonomía moral.	652
3.2.3.- SIMPLIFICACIÓN Y CARICATURA DE LOS HECHOS HISTÓRICOS AL SERVICIO DE LA CIUDAD DE DIOS.....	655
3.2.3.1.- Uno solo es el pueblo escogido por Dios.	655
3.2.3.2.- Los hebreos no creían en la recompensa de una vida futura.....	658

3.2.3.3.- La amenaza de una guerra civil entre Judá e Israel.	660
3.2.3.4.- “La escritura y el alfabeto fueron inventados por los hebreos”.	663
3.2.3.5.- Un providencialismo histórico que no respeta la dignidad del hombre.	665
3.2.4.-SARGÓN DE AGADE, FUNDADOR DE BABILONIA Y, MOISÉS, ORIGEN BRILLANTE Y MÁGICO, DE LA HETEROCRACIA CÍVICO-RELIGIOSA.....	669
3.2.4.1.- Sargón de Agade, fundador de Babilonia.	669
3.2.4.2.- Moisés, origen mágico de la heteronomía moral.	670
3.2.4.3.-Moisés destruye las dos primeras tablas de la Ley y Yavé, por segunda vez, le hace otras dos.....	673
3.2.4.4.- Ni el Pentateuco ni el Éxodo son obra de Moisés.	675
3.2.4.5.- Moisés no era judío.	677
3.2.4.6.- Antecedentes del fundamentalismo religioso judeo-cristiano.	679
3.2.4.7.- El Decálogo surge en un escenario caótico y contradictorio.....	680
3.2.4.8.- La autonomía moral ha desacralizado el Decálogo.	681
3.2.5.- Atenas e Israel.	684
3.2.5.1.- En la Atenas politeísta comenzó la Democracia.	684
3.2.5.2.- La Teocracia e Israel.....	687
3.2.5.3.- Los profetas reclamaban una revisión de la tradición teocrática de Israel.	690
3.2.5.4.- La teología mágico-nacionalista de la Ciudad de Dios.....	693
3.2.5.5.- El Edicto de la tolerancia dictado por Ciro, el rey de la Ciudad de la Confusión. .	695
3.2.5.6.-.Pluralismo moral y religioso en Atenas. Uniformidad y autoritarismo religioso en Israel.....	696
3.3.- FINES DE LAS DOS CIUDADES	699
3.3.1.- De la inmadurez culpable a la edad adulta.....	699
3.3.2.-La verdadera felicidad habita fuera de la autonomía moral.	700
3.3.3.-Por la misma razón que la felicidad es relativa, la autonomía moral es constitutivamente perfectible.	702
3.3.4.- ¿Puede haber paz en una Ciudad sin diferencias?	705
3.3.5.- Una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente.	706
3.3.6.- La paz que proporciona la autonomía moral es temporal, pero la paz que proporciona la Ciudad de Dios es eterna.....	709
3.3.7.-La Ciudad de Dios subordina la paz terrena a la paz celestial.	711
3.3.8.- “La república romana no ha existido nunca”.	712
3.3.9.- El hombre moralmente autónomo no practica virtudes, sino vicios.	714
3.3.10.-La autonomía moral y la amenaza del Infierno.	715
CONCLUSIONES AL CAPÍTULO CUARTO: Agustín de Hipona	719
CAPÍTULO QUINTO.....	737
LA AUTONOMÍA MORAL Y EL DERECHO NATURAL EN LA BAJA EDAD MEDIA.	737
I. LA JURISPRUDENCIA DE LA VIDA REAL FRENTE A LA DEL CONCEPTUALISMO SISTEMÁTICO.	738

1.1.- No es la vida real la que debe conformarse al Derecho.....	738
1.2.- La acción de reclamar judicialmente es el momento originante de la relación jurídica.....	739
1.3.- “El pueblo del derecho no fue, sin embargo, el pueblo de la Ley”.....	740
1.4.- La autonomía moral como fundamento de la palabra dada y de las garantías personales en las relaciones jurídicas.....	742
1.5.- La casa del jurista era un cauce para la afirmación de la autonomía moral.....	743
II.- EL DERECHO NATURAL COMO EXPRESIÓN DE LA AUTONOMIA MORAL.....	745
2.1.- Por el Derecho natural la autonomía moral supera su individualismo.....	746
2.2.- El siglo de la autonomía moral en Roma y Grecia.....	748
2.3.- El fin de la naturaleza humana no está fuera ni más allá de sí misma porque es inmanente a la propia naturaleza.....	754
2.4.- El entender del alma intelectual no se ejecuta con órgano corporal.....	757
III.- LA DISTINCIÓN ENTRE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL.....	762
3.1.- La tendencia a la bondad y a la equidad no pueden tener su fundamento en el hombre.....	763
3.2.- No hay Derecho más digno de este nombre que el Derecho Canónico.....	767
3.3.- <i>Participatio</i> y analogía.....	770
IV.- EL DERECHO NATURAL UTÓPICO Y EL DERECHO DE GENTES.....	775
4.1.- La utopía de la libertad.....	775
4.2.- De la sacralidad de la propiedad común a su secularización.....	777
4.3.- La transición del derecho natural utópico al derecho de gentes.....	782
4.3.1.- La primera transición en el Derecho Romano hacia el <i>ius gentium</i>	785
4.3.2.- Un derecho natural utópico al margen de la teología.....	790
V.- LA AUTONOMIA MORAL Y LA DISTINCIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE EN EL SIGLO XIII. AVERROES Y TOMAS DE AQUINO.....	796
5.1.- Los riesgos de la autonomía moral de Averroes.....	798
5.1.1.- La entrevista con el Califa de Córdoba.....	798
5.1.2.- El destierro a la ciudad de Lucena.....	803
5.1.3.- Su opinión sobre los ulemas.....	806
5.2.-El concepto de Averroes sobre el Derecho natural.....	813
5.2.1.- El fundamento último del Derecho reside en la naturaleza misma del orden universal necesario.....	815
5.2.2.- La autonomía moral es el correlato ontológico del hombre como el único ser del universo moralmente capaz.....	816
5.3.-Tomás de Aquino y su analogía entre Dios y el hombre.....	817
5.3.1.- La palabra voluntad no puede aplicarse a Dios.....	820
5.4. La distinción entre la razón y la fe.....	823
5.4.1.- La razón no tiene derecho a un estatuto separado de la fe.....	824
5.4.2.- Las tesis averroístas condenadas por el obispo de París en el año 1270.....	829
5.5.- El averroísmo como antecedente de la secularización del pensamiento moral.....	833

5.5.1.- El Tahafut y el Fasl como antecedentes del racionalismo moderno.	833
5.5.1.1.- El <i>Tahafut al-Tahafut</i> . (Destrucción de la destrucción de los filósofos de al-Gazzali) 45 Idoia.....	833
5.5.1.2.- <i>El Fasl</i>	835
5.5.2.- El Kasf como rechazo de la idea antropomórfica de Dios.	837
5.5.3.- El inexplicable éxito de la “doble verdad”	840
VI. CONCLUSIONES AL CAPÍTULO QUINTO.	845
CONCLUSIONES FINALES.....	860
BIBLIOGRAFÍA	896
AN ABSTRACT	902
PALABRAS CLAVE (ESPAÑOL-INGLÉS).....	906
SÍNTESIS DE CONCLUSIONES (ESPAÑOL-INGLÉS)	908
BIBLIOGRAFIA breve.....	910

JUSTIFICACIÓN Error! No se encuentra el origen de la referencia.

Para definir los objetivos que me he propuesto con esta tesis, me parece conveniente empezar por decir, que pertenezco a esa generación de españoles que nacieron en el año 1932. Una generación, por tanto, que despertó a la vida al comienzo de nuestro siglo XX corto (1931-1978), periodo en el que tuvieron lugar en España los conflictos más dramáticos de toda su historia. Como ha dicho el historiador Eric Hobsbawm¹, de quien tomo el concepto de siglo XX corto, para cualquier persona que ha vivido su niñez, su adolescencia y su juventud durante la mayor parte del siglo XX, no solo formamos parte de este siglo sino que, es parte de nosotros mismos en la medida en que sus acontecimientos han quedado grabados en el entramado de nuestras vidas, unas veces como protagonistas o como observadores participantes. Esa es la razón de que dediquemos especial atención a las analogías históricas que, sobre el problema de la autonomía moral, se dan entre la época estudiada, “De la Grecia clásica al siglo XVIII”, y la época de nuestro siglo XX corto.

Voy a hacer, en primer lugar, un breve comentario de lo que son los objetivos fundamentales de la tesis y, a continuación los enumeraré sucintamente:

1.- La tendencia, en la filosofía moral, ha sido o considerar que el bien del hombre se encuentra entre las cosas de este mundo, o que se encuentra fuera de él; la corriente de pensamiento que se inicia, con la llamada primera Ilustración de los sofistas, sobre todo Protágoras, y con Aristóteles, considera el bien como una realidad inmanente al hombre; una teoría que, a partir de la Edad Moderna, con los

¹ Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Editorial Crítica, 2011, pág. 22.

descubrimientos de la nueva ciencia que hacen del hombre y del mundo una realidad tan diferente a aquella de la que partían Platón y Aristóteles, va a desarrollarse y a profundizar en lo que Kant llamó la autonomía moral del hombre.. Por el contrario, para Platón y todo el pensamiento platónico que dura hasta nuestros días, los bienes a nuestro alcance, no son más que deficientes muestras del verdadero Bien que tiene su residencia en el super-Cielo, donde se encuentran las Ideas Eternas e Inmutables de todas las cosas.

Todos los fundamentalismos religiosos coinciden en la exaltación de una vida más allá de la muerte y en la descalificación del hombre. En la historia del pensamiento moral los bellísimos mitos de la “caída” de Platón y la “caída” del Génesis han presentado, como una certeza indiscutible, que, por esa “caída,” el hombre está incapacitado para gobernarse a sí mismo. Y lo grave de esos dos mitos es que se convierten en un dualismo antagónico: el mundo y el hombre son una sombra de la verdadera realidad que está en los cielos; el mundo sensible y el cuerpo del hombre buscan nuestra perdición; los que piensan que el hombre es su propia autoridad moral están en el error y deben ser perseguidos. Dualismo no pacífico, sino radicalizado hasta la persecución del discrepante, como hizo Platón en las *Leyes* ² dónde, como dice Karl Popper, “elabora fría y cuidadosamente la teoría de la Inquisición”³.

Por el contrario, para Aristóteles, la virtud y la felicidad se constituyen en un modo de ser del hombre. De su voluntad dependen la virtud y el vicio, el bien y el mal. El concepto de felicidad no se remite a un paraíso supra-terrenal, ni la virtud depende de su participación en la Idea Inmutable del Bien, porque el bien, como el ser, se dice de las cosas de muchas maneras. El hecho de que, para Aristóteles, el deber moral sea un valor inmanente a la conciencia individual, le sitúa entre los pensadores ineludibles para una bien fundada comprensión de lo que sea la

² Platón, *Leyes*, 910 e-d.

³ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002, pág. 189.

autonomía moral. Si la heterocracia moral ha tenido siempre en Platón su indiscutible referente, la autonomía moral lo ha tenido en Aristóteles.

2.- En todo caso, Platón fundamentó en la separación del alma y del cuerpo, el antagonismo más radical, en virtud del cual, el alma tiene que soportar vivir en la cárcel de un cuerpo que tiene la tendencia a estropearlo todo. Como ha dicho Karl Popper: “Platón era el hijo de una época que todavía nos pertenece”⁴.

3.- En nuestro país, en los dos últimos siglos, la evolución del sentido de la libertad, personal y política, ha sido profundamente cuestionada. Detrás de los conceptos de absolutismo y liberalismo se dividieron los ciudadanos en dos tendencias: la de quienes desde la Edad Media sostenían que toda autoridad viene de Dios y la de aquellos que, desde la Ilustración, defendían que toda autoridad viene del pueblo. Tal y como ha sostenido Tzvetan Todorov: “El primer rasgo constitutivo de la Ilustración consiste, en privilegiar las elecciones y las decisiones personales, en detrimento de lo que nos llega impuesto por una autoridad ajena a nosotros”⁵.

En nuestra historia el magisterio de la Iglesia, invariablemente siempre alineada con el absolutismo, ha tenido una extensa y profunda influencia en la vida pública y privada de los ciudadanos. Ha sido un co-poder con el poder del Estado. Entre la parroquia y la escuela del antiguo régimen, vigente hasta el siglo XIX, no quedaba, en los pueblos y en las ciudades, resquicio alguno para desarrollar el pensamiento crítico sin caer en la heterodoxia política y religiosa.

4.- El absolutismo cívico-religioso que, desde la Edad Media mantuvo en la minoría de edad intelectual a los ciudadanos, se prolongó hasta el siglo XVIII en que, llegaría a formularse con claridad, que es en el hombre donde se encuentra el origen y la finalidad de las normas morales. Fue Kant quien, reflexionando sobre el

⁴ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., ed.cit., pág. 191.

⁵ Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Editorial Galaxia Gutenberg, 2008, pág. 10.

concepto del deber, afirmó que, todos los esfuerzos realizados hasta entonces para descubrir cuál era el principio de la moralidad, habían fallado porque, en lugar de considerar al hombre obligado por su propia legislación, se le consideraba sometido a una ley que implicaba, necesariamente, la existencia de algún interés o coacción por la sencilla razón de que no se trataba de una ley que surgiera de su propia voluntad. “Llamaré”, dijo Kant, “a éste principio el de la AUTONOMÍA de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que, por lo mismo calificaré de heteronomía”⁶.

5.- Del mismo texto kantiano se desprende que, para progresar en las ideas que configuraron lo que conocemos como la Ilustración, hubo una ininterrumpida aportación de pensadores desde la Grecia Clásica hasta la Edad Media y el Renacimiento, porque fue constante la sospecha de que, situar la explicación de la vida y del hombre fuera del tiempo y el espacio donde se producen, era elevar el primitivismo mágico a la categoría de dogma religioso que postulaba, como principio fundamental, la sumisión de la razón a la creencia. “Todo el siglo XVIII, todo lo que llamamos la Ilustración, ha sido este proceso de adquirir influjo y existencia social las ideas pensadas en los siglos anteriores. De ahí que, las cosas que se van a hacer en la Edad Moderna, estén más ancladas en la Edad Media que en el Renacimiento.” ⁷

6.- Averroes y Tomás de Aquino representan el esfuerzo de dos grandes pensadores, para interpretar los problemas del hombre y del mundo de su época de acuerdo con la filosofía de Aristóteles. Pero Averroes en el siglo XII y Tomás de Aquino en el siglo XIII discrepan profundamente en su forma de interpretar a Aristóteles. Y en cierto modo, dada la transcendencia de las cuestiones planteadas, pueden considerarse como una simbólica anticipación de las dos corrientes de pensamiento que desde entonces se han enfrentado, y que, desde el punto de vista de

⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Encuentro, Madrid, 2003, páginas 71-72.

⁷ Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1947, págs. 266-271.

esta tesis, nos vamos a fijar, concretamente, en su forma de plantear la diferencia entre la razón y la fe y sobre la idea de lo que, cada uno de ellos, entendía por derecho natural. Dos cuestiones, que como veremos, constituyen un antecedente del libre examen y del proceso de secularización del pensamiento moral.

7.- Con la Reforma, adquirió especial virulencia el conflicto autonomía-heteronomía moral, lo que hizo posible que se convirtiera, en una realidad personal y política el principio que formuló Pelagio en el siglo IV: *homo est emancipatus a Deo*. Y será Lutero, en el siglo XVIII, el que consumará esa emancipación con su defensa de “el libre examen”, porque la interpretación de las Sagradas Escrituras no puede ser monopolizada ni depender de la sola autoridad de la Iglesia, sino que ha de ser cada individuo quien las interprete.

8.- El hecho de que la Reforma provocara en la Iglesia una Contrarreforma, ha supuesto que, en el orden religioso, se haya producido, entre las diferentes iglesias protestantes y católicas, una difícil dialéctica entre autoridad infalible y pluralismo hermenéutico. Lo que inevitablemente se ha proyectado en la sociedad civil como un conflictivo dualismo entre autonomía y heteronomía. Como sabemos, la Contrarreforma en España tuvo un carácter marcadamente alineado con la defensa de la infalibilidad papal y, en un aislamiento del nuevo pensamiento religioso que se daba en Europa. El talento y la sabiduría de los escolásticos españoles hizo una relevante aportación al Concilio de Trento y, desde entonces, los poderes eclesiásticos y políticos de nuestro país se esforzaron por mantener, una especie de cultura tridentina, como uno de los mejores logros de la Contrarreforma.

9.- Si el fenómeno de la Reforma no puede comprenderse si no es dentro del contexto de los grandes descubrimientos científicos de la época, que nos dieron una imagen nueva del mundo y del hombre, por la que se produjo como una emancipación de todo lo que hasta entonces se consideraba salido de la nada por la

Omnipotencia Creadora de Dios, asimismo, la agudización de la crisis autonomía-heteronomía de nuestro tiempo, debe también enmarcarse dentro de los descubrimientos de la psicobiología y de la neurociencia del siglo XX.

En el orden de la realidad de la vida personal la autonomía moral, **el autos-nomos**, tiene en el **sí mismo** el origen psico-biológico ineludible para que todo acto pueda ser calificado como moral. Desde Aristóteles sabíamos que el hombre no es simple,⁸ pero desde el siglo XIX sabemos que, además, es sumamente complejo. La superación del dualismo antagónico de Platón ha encontrado su mejor réplica, en lo que la neurobiología contemporánea califica de homeostasis, y que es la actividad auto-reguladora de la vida personal en sus niveles biológicos-neuronales⁹. El filósofo alemán Jürgen Habermas, profundizando en su análisis de los conflictos sociales que provocan en la sociedad las cosmovisiones excluyentes y mayoritarias, se pregunta si es posible conciliar la progresiva naturalización y secularización del espíritu humano con una organización del poder político que promueva el respeto de la diversidad de creencias. “La distinción, dice, entre “creer y saber,” que desde el siglo XVII ocupó la atención de la filosofía, adquiere hoy de nuevo su carga altamente polémica en vista de los progresos de la biogenética y de la investigación neurológica”¹⁰.

10.- El motivo fundamental para elegir el tema de esta tesis y, al mismo tiempo, una de sus justificaciones, ha sido que, a lo largo de mi vida, he vivido la experiencia del conflicto autonomía-heteronomía moral con la especial intensidad que, las singulares y conflictivas circunstancias de nuestro siglo XX corto, se proyectaron en una familia represaliada, en la oposición al Régimen y en una activa colaboración en la época de la Transición, y que constituyeron, un modo de vida y unas formas de pensar que, constantemente, se debatían entre, la heteronomía oficial

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 14, 1154b-22.

⁹ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, Editorial Destino, Madrid, 2010, págs. 429-439.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Editorial Paidós, 2006, pág. 268.

que imponía sus normas y modos de vida y, un deseo, incontrolable, de respirar libremente y de vivir esa autonomía que es la propia de las ilusiones y los proyectos de una vida personal.

11.- En cierto modo debo decir que, me he llevado la sorpresa de que, al utilizar como método de trabajo, no solo estudiar la teoría, sino, hacerlo, estudiando también, el contexto social en que desarrollaron sus ideas los grandes filósofos de la Grecia Clásica, me he encontrado, con un paralelismo y unas analogías sorprendentes, entre los hechos históricos que marcaron la transición del siglo V al siglo IV (a.d.n.e) en Grecia y los hechos que sucedieron en España también en la transición del siglo XIX al siglo XX, con la característica común, en ambos casos, de ser el conflicto autonomía-heteronomía moral el problema fundamental.

12.- En la España contemporánea estamos profundamente sacudidos por la relación presente-pasado, hasta tal punto que, ruptura y continuidad con el pasado, los vivimos tan simultáneamente como en la Grecia Clásica se vivían los problemas que llevaron a la Guerra Civil del Peloponeso, la pérdida del Imperio helénico, la nacional-teocracia de Platón, la nueva cultura de los sofistas, la pedagogía empírica de la filosofía jónica o la autonomía moral de Protágoras; problemas estos que tienen evidentes analogías históricas con las experiencias vividas en España entre el siglo XIX y el siglo XX. Una tesis como esta, dedicada a estudiar la autonomía moral del hombre, no se puede abordar en nuestro país, como si aquí no hubiera pasado nada y, la sociedad fuera inocente en relación con esta cuestión. Tiempo, lugar y circunstancias, como enseñó Aristóteles, constituyen el elemento imprescindible en el que debe observarse el fenómeno de la autonomía moral, si no se quiere caer en una retórica exposición metafísica sobre la esencia de la autonomía.

Como ha dicho Adela Cortina: “Para abordar con gallardía los problemas del presente es una prueba de inteligencia recurrir a los clásicos. Lo son porque barruntaron propuestas valiosas para su época, pero también para el futuro”¹¹.

Enumero ahora, sucintamente, los objetivos de esta tesis, partiendo del que es su objetivo fundamental:

1.- Demostrar que lo que ha sido el predominio histórico de la heteronomía moral ha tenido una réplica, brillante y profunda, en lo que constituyó la génesis y la evolución de las ideas sobre la autonomía moral dentro del período estudiado en la tesis que va, desde la Grecia Clásica al siglo XIII, y que, en la tesis lo consideramos, como el antecedente del proceso de secularización del pensamiento moral.

2.- Identificar la trilogía platónica: caída, dualismo antagónico y la Idea del Bien en sí, como el fundamento histórico de la heteronomía moral y de la negación radical de la autonomía moral.

3.- Destacar la posición antropocéntrica de la Ética de Aristóteles y rescatarle de la espesa niebla escolástica, que manipuló su pensamiento, para poder cubrir las contradicciones de los dogmas tenidos por revelados.

4.- Reivindicar la Ética de Epicuro en dos aspectos:

- el cuerpo personal como medida de la moralidad. Una anticipación a las propuestas de la neuroética y la psicobiología contemporáneas.
- su afirmación de la autonomía moral en cuanto que Dios no se ocupa de los asuntos humanos.

¹¹ Comentario de Adela Cortina al libro *Mensajes hegelianos* de Nicolás López Calera aparecido en el suplemento cultural *Babelia* del periódico *El País* el 5-5-12.

5.- En el estoicismo nos fijamos en las siguientes cuestiones:

- las innovadoras ideas de Panecio sobre la filosofía moral como precursor del concepto de autonomía moral moderno:
- Defiende la unidad del cuerpo y el alma y la consustancialidad de sentimientos y razón;
- su estudio de la relación de cerebro y mente y de la actividad fisiológica del pensamiento le llevó a defender que, en el hombre, se da un impulso hacia la armonía interior, como expresión de su autonomía moral.
- calificamos como, categorías morales, los sentimientos que el estoicismo distinguió como *ataraxia*, *apatheia* y *adiáfora*.

6.- Analizar la personalidad de Plotino como humanista, en dos cuestiones:

- elaboró una definición de la autonomía moral no superada por ningún pensador de la antigüedad clásica, con excepción de Aristóteles.
- destacar que el transcendentalismo plotiniano es fundamentalmente metafísico y dedicado a explicar su concepción de la autonomía moral.

7.- En la teología de la historia que se expone en la *Ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, la discriminación civil y religiosa de los hombres y las sociedades según sus creencias y, el dualismo antagónico cuerpo-alma, se elevan a la categoría de verdades reveladas en la Sagrada Escritura. La autonomía moral es la propia de la Ciudad Impía.

8.- Demostrar cómo el Derecho Natural es la expresión originaria y fundante de la autonomía moral: “Pertenecen al Derecho Natural todas aquellas cosas que provienen del instinto y de la inclinación natural”¹².

¹² Baldo de Ubaldis. Comentario nº 14 al Digesto 1, 1, 3.

Tanto Averroes como Tomás de Aquino buscaron una definición del Derecho Natural, pero de un modo diametralmente opuesto. Con Averroes, el Derecho Natural se fundamenta en la necesidad del orden cósmico, porque dentro de ese orden, necesario e impersonal, el único ser libre y capaz de una acción moral es el hombre. Mientras que para Tomás de Aquino: “la Ley Natural (no el Derecho Natural) es la existencia de la razón divina en las personas humanas, que se realiza a través de la *ratio participata*”¹³.

9.- Reivindicar la filosofía moral de Averroes. Un cordobés que se sentía profundamente andalusí, perteneciente a una ilustre familia de religión musulmana y que, en plena Edad Media, se comportó como un hombre moderno, a la vez que, como el intérprete más autorizado de Aristóteles. Y, apoyándose en el Corán, defendió la autonomía de la filosofía frente al dogmatismo escolástico musulmán. Su pensamiento crítico se enfrentó al despotismo teocrático de los Califas: “No hay tiranía peor que la de los ulemas”. “El ejército es el guardián del pueblo, no su dueño”¹⁴.

10.- Documentar cómo el aristotelismo de Tomás de Aquino es una brillante forma de desnaturalizarlo y ponerlo al servicio del Fin Último. Y lo hizo de tal manera que, probablemente, nadie en la historia del pensamiento moral, ha llegado a negar tan rotundamente la autonomía moral pareciendo que la defendía.

11.- Descubrir cómo en España la dramática historia del dualismo antagónico entre autonomía y heteronomía moral, se constituyó en el problema fundamental de la convivencia política y religiosa en la transición del siglo XIX al siglo XX, de un modo

¹³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q.91, art.2.

¹⁴ Citas recogidas en Mendizábal Allende, Rafael, *Averroes. Un andaluz para Europa*, Editorial Idea, Madrid, 1971, pág. 133.

semejante a como lo fue, en la sociedad griega clásica, en la transición del siglo V al siglo IV (a.d.n.e.).

12.- Definir la autonomía moral en base a los siguientes datos:

- a) Es la dignidad de la persona, como el único ser capaz de moralidad, la que se reconoce y constituye como moralmente autónoma.
- b) El carácter inmanente y antropocéntrico de la génesis de la acción moral.
- c) El destino temporal hace del hombre un ser relativo y perfectible, cuya estructura neurobiológica es el soporte ineludible y condicionante de la evolución de su vida intelectual y moral.

CAPITULO PRIMERO Error! No se encuentra el origen de la referencia.

En el ser humano se encuentran el origen y el fin de las normas morales que ordenan la conducta del hombre consigo mismo y con los demás.

Se trata de una tesis que, sin duda, comparten en nuestro país amplios sectores de la sociedad, pero, para una inmensa mayoría de ciudadanos, probablemente constituye una osadía y un atentado contra la moral tradicional. Se tiene la creencia de que la fuente de toda moralidad está en Dios que es quien, no solo dicta al hombre lo que es bueno y lo que es malo, sino que, además, premia y castiga su conducta.

I. LOS PRESUPUESTOS DE LA AUTONOMÍA MORAL.

1.1.- El hombre es un ser contradictorio que aspira a una felicidad imposible.

La filosofía moral ha identificado el bien moral con la felicidad aun cuando el término griego *eudaimonia* era, según los estudiosos, más amplio y sugerente de lo que hoy entendemos nosotros como felicidad. Según los griegos, el bien consistía en la felicidad que proporcionaba “el bien vivir, la más excelente clase de vida” de un modo permanente.

Del hecho de que el hombre aspire sin cesar a la plenitud de la felicidad y al carácter insaciable de la felicidad que le proporcionan los bienes logrados, para alguna filosofía moral es una señal de que el hombre se encuentra habitado por una desproporción: Dios creador habría dejado deliberadamente su huella en la criatura que la mantendría alternativamente, entre la paz y un desasosiego constante, por salvar las barreras que le impiden llegar “al dulce encuentro con El”. Para otras filosofías se trataría del mito de Sísifo, un poco mejorado, ya que, se logra llegar a la cumbre, pero inmediatamente se ve otra al alcance. Afán de superación que, probablemente, inspiró la exclamación de Hölderlin: “¡En pie! Reyes de la Finitud.” Si del mentalismo literario pasamos a la biología, nos encontramos con que los procesos físico-químicos del cuerpo buscan constantemente su equilibrio para compensar la tendencia natural a la entropía. Sobre este dinamismo de nuestro organismo, la mente construye encantadoras interpretaciones. Y probablemente hace bien, siempre que no las convierta en dogmas de fe. La psicobiología no ha llegado a descubrir que esa desproporción, entre la felicidad deseada y la conseguida, tenga una causa ajena al hombre mismo, de modo que “estemos habitados por una

desproporción de origen divino.”¹⁵ Partiendo de esta situación, la filosofía moral se ha hecho la pregunta sobre la felicidad de dos formas diferentes: ¿Es consustancial con el hombre aspirar a una felicidad que nunca se puede alcanzar plenamente? o de esta otra manera, ¿es posible vivir la más excelente clase de vida permanentemente? Como veremos, Platón tiene una respuesta para la primera pregunta y Aristóteles otra bien diferente para la segunda.

Sin duda, ya el mismo hacerse la pregunta conlleva la reflexión de que el hombre, que no ha venido a la vida por su propia voluntad, es un ser contradictorio: aspira a lo imposible. Y debe ejercer, con coraje, un esfuerzo dramático de crítica disconformidad, con el ser contradictorio que es.

1.2.-La verdadera felicidad es el Bien en sí, pero se encuentra fuera de este mundo.

La no conformidad con esa situación constituye la historia del pensamiento moral. El hombre pronto empezó a pensar que, su aspiración a lo imposible, no podía ser el siniestro propósito de un Ser superior que “se complace en ver sufrir a sus criaturas” (Nietzsche) y, por tanto, que se trataba de una condena transitoria. Pero, al no estar en este mundo por propia decisión, había que descubrir una historia, que justificara la profunda insatisfacción del hombre y, la idea de haber sido condenados por alguna extraña razón. La filosofía moral de la Grecia clásica abordó el problema desde diferentes puntos de vista. Platón y Aristóteles escribieron las páginas más apasionantes y radicalmente diferentes sobre la moralidad del hombre. La contradicción, entre el término inexorable de nuestra vida y su obstinada repulsa, está en la raíz de la conciencia moral del hombre.

¹⁵ Martin Velasco, Juan, *Fenomenología de la Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pág.152.

Ante esa disyuntiva, la filosofía, en la persona de Platón, decidió inventarse el paraíso de las Ideas entre las que se encontraba la idea del Bien. En esta ocasión la apelación a Dios se hizo recurriendo a la mitología. Dios era el Bien absoluto. A partir de Platón ya no existe solamente este mundo, más aún, este mundo es solamente una sombra del verdadero, al que deben dirigirse todos nuestros pensamientos para aliviar nuestra originaria contradicción¹⁶.

1.3.- Una paradoja histórica: ahora, en otra mujer, Antígona, se encuentra el origen de la autonomía moral.

Se ha pretendido salvar la fragilidad humana mediante el Estado del Bienestar o mediante la divinización del hombre. Pero, si es cierto que, la dignidad del hombre está por encima del Estado, la subordinación de la vida y el destino del hombre a un Ser superior le han hundido en la conformidad, en la sumisión y en un ridículo empavonamiento frustrante y tragicómico: en la anatomía del hombre siempre permanecen inalterables las claras huellas de los animales inferiores de los que procedemos. La cultura nos ennoblece y nos colma de verdadero orgullo de ser hombres, pero no nos transforma en espíritus puros. La autonomía moral del hombre hace, de la realidad, la tierra firme sobre la que avanzar para hacer de sus normas morales la expresión de su dignidad. Dice Robin Lane Fox que: “la autonomía es una palabra inventada por los griegos antiguos, pero para ellos tenía un contexto político claro: empezó siendo la palabra empleada para designar el autogobierno de una comunidad, con un grado protegido de libertad frente a un poder exterior que era lo bastante fuerte como para infringirla. Pero pronto, de ser una reivindicación de la polis, pasó a constituir una aspiración profunda de la persona. Y no deja de ser una espléndida paradoja de la historia que, la primera aplicación de la palabra a un

¹⁶ Platón, *La República*, Capítulo VII, 514 a b c, 515a b c d e, y 520c. Editorial Gredos, Madrid, 1998.

individuo, que se conserva, se refiere a una mujer, Antígona, en el drama que lleva su nombre”¹⁷.

Como es sabido, la literatura ha hecho de Antígona la luchadora por la libertad frente al déspota Creonte. Los hermanos de Antígona, Eteocles y Polinices, han muerto en la batalla, Uno en el bando que defendía la ciudad de Tebas y Polinices en el ejército que la atacaba. “Creonte, rey de Tebas, dicta el decreto por el cual Eteocles será enterrado con todos los honores mientras que, el cadáver de Polinices, permanecerá insepulto dejando que sea pasto de las aves y de los perros. Antígona, desobedece a Creonte y decide dar sepultura a su hermano, aun sabiendo que será condenada a muerte.

Pero la soledad con que Antígona se enfrenta a su hermana y al propio Creonte, y el calificativo que ella misma da a lo que va a hacer como “un crimen piadoso”¹⁸ confieren, a esa forma autónoma de actuar, de una sucesiva acumulación de sentimientos y de complejidades cuya solución no le puede venir desde fuera por la aplicación de una norma dotada de universalidad, sino que es la propia Antígona la que tiene que elegir y decidir entre todas las circunstancias que se le presentan. Sófocles situó el conflicto, entre la norma universal del Estado y la autonomía de las conductas particulares, en el centro de su tragedia; pero, claro, no solo de la suya.

¿La vinculación de la moral con un Ser Superior, es condición necesaria para que el hombre pueda adecuar su conducta a las normas morales? La felicidad y la desgracia son sentimientos de la conciencia y estados de la mente, que se viven en el tiempo y el espacio a partir de los datos que nos proporciona la experiencia. Ni el hombre puede saltarse ese marco, ni Dios podría hacerlo sin violar la libertad del

¹⁷ Lane Fox, Robin, *El mundo clásico. La epopeya en Grecia y Roma*, Editorial Crítica, Madrid, 2007, pág. 20.

¹⁸ Sófocles, *Antígona*. Editorial Planeta, Barcelona, 1999, págs. 195-206.

hombre. Por eso, los fundamentalismos religiosos hacen, del recurso al misterio, la solución contra los imperativos evidentes de una vida humana sujeta a la caducidad. Pero no es admisible que la capacidad moral del hombre dependa de que acepte o no acepte el misterio. El Ser Superior no podría haber incurrido en la cruel contradicción de haber concebido a una criatura que solo puede desarrollar su vida en el tiempo, pero que, en asunto tan decisivo como es el de afrontar la moralidad de sus actos, padeciera una minusvalía radical, hasta el punto de no poder valerse por sí mismo cada vez que tiene que elegir entre lo que es bueno y lo que es malo, y se vea obligado a someterse a lo que consideran, moral o inmoral, las normas que dicta una autoridad que se autoproclama intérprete de mandatos divinos.

1.4.-Una mala caída que nos dejó minusválidos para siempre.

Ante el hecho de que el hombre es un ser que con enormes esfuerzos intenta alcanzar la verdad y, sin embargo, cae frecuentemente en el error, un ser capaz para la bondad y no menos capaz para la crueldad, la filosofía por un lado, y, la teología por otro, fabricaron la idea de “la caída”. Al contemplarnos tan superiores al resto de los animales el filósofo, seducido por la mitología y el teólogo interpretando las sagradas escrituras, dedujeron que originariamente el hombre era un verdadero ser superior, pero su mala conducta le acarreó el castigo de Dios, que, rectificó su obra, y la dejó minusválida para siempre. Y, a causa de ello, nuestra inteligencia comenzó a cometer errores y nuestra voluntad empezó a sentir la atracción del mal.

La influencia de la mitología en los pensadores del siglo V en Grecia se manifiesta, por un lado, en el esfuerzo que llevan a cabo para romper con las “creencias” mágicas y, por otro, en el impresionante desarrollo del discurso racional. Sin duda es Platón el filósofo que claramente se mueve entre la cultura de la razón y la cultura mitológica. Platón rescata de la mitología la idea de la “caída” del hombre

y, al mismo tiempo, tiene la osadía de convertirla, en la explicación fundamental, de los problemas que el hombre tiene para llegar a conocer la verdad. No deja de ser una espléndida contradicción que, precisamente mediante un mito, por definición irracional, nos explique Platón su teoría del conocimiento.

Tal y como ha señalado Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*, en el orden del pensamiento moral, la cultura mitológica de la Grecia antigua no puede darse por inoperante en la filosofía moral de la Grecia clásica: “Somos, lo reconozcamos o no, lo que el pasado ha hecho de nosotros, y no podemos erradicar de nosotros aquellas partes de nosotros mismos, formadas por nuestras relaciones con cada etapa formativa de nuestra historia. Si esto es así, entonces incluso la sociedad heroica (mitológica) es todavía una parte ineludible de todos nosotros, y estamos narrando una historia que particularmente es nuestra propia historia cuando revisamos la formación de nuestra cultura moral”¹⁹.

Lo cierto es que a lo largo de la historia del pensamiento moral, la “caída” de Platón y la “caída” del Génesis han consolidado la opinión de que el hombre está incapacitado para gobernarse a sí mismo. Las normas que deben regir la conducta del hombre no pueden tener su origen en el propio hombre. Lo que ocurre es que, lo único que existe en el mundo que tenga una capacidad moral, es el hombre. Así que, necesariamente el Ayudante, tiene que situarse fuera de la historia, es decir, en el misterio. Ahora bien, hay que admitir que la mente del hombre tiene una cierta facilidad para producir seres mentalistas y para sugestionarse con ellos. Como ha dicho Harold Bloom “Dios es el producto literario más fantástico que ha producido la imaginación del hombre”²⁰. Se refería exclusivamente, conviene aclararlo, al Dios del que habla la Biblia. En todo caso, la historia nos ha enseñado que un Legislador

¹⁹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004, pág. 165.

²⁰ Bloom, Harold, *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, trad. de Damián Alou, Editorial Taurus (Pensamiento), 2006, pág. 123.

ultramundano, no ha hecho mejor al hombre, sino que lo ha hundido en el fanatismo, porque, la indigencia y la debilidad constitutivas del hombre, no pueden soportar, impasiblemente, una supuesta predilección divina, sin que el hombre se vuelva loco de autosatisfacción y engreimiento. Naturalmente, hay excepciones en la historia, que son eso, excepciones. Las que enloquecen divinamente son las multitudes. Las guerras de religión no se acaban nunca. Esta es la razón de la milenariamente trágica situación de esos pueblos de palestinos e israelíes que se consideran “elegidos”, es decir, que unos se consideran más “elegidos” que los otros.

La tendencia, en la filosofía moral, ha sido, o considerar que el bien del hombre se encuentra entre las cosas de este mundo, o que se encuentra fuera de él; la corriente de pensamiento que se inicia con Aristóteles considera el bien como una realidad inmanente al hombre, una teoría que, a partir de la Edad Moderna, con los descubrimientos de la nueva ciencia que hacen, del hombre y del mundo, una realidad tan diferente a aquella de la que partían Aristóteles y Platón, va a desarrollarse y a profundizar en lo que Kant llamó la autonomía moral del hombre. Por el contrario, para la segunda corriente de pensamiento, los bienes a nuestro alcance, no son más que deficientes formas del verdadero Bien que tiene su residencia en el Cielo. Todos los fundamentalismos religiosos coinciden en la exaltación de una vida más allá de la muerte y en la descalificación del hombre.

1.5.- Pero la Tierra da vueltas alrededor del sol y el hombre no fue creado directamente por Dios.

La nueva realidad, ante la que nos situaron los descubrimientos de Galileo, Descartes, Kepler, Newton y Darwin, nos conducía a desprendernos de tradiciones y dogmas que por indiscutidos, no resultaban más verdaderos. Como ha dicho Hannah Arendt: “Bajo estas circunstancias parece mucho más probable que un mal espíritu, un *dieu trompeur*, intencionada y malévolamente traicione al hombre que no, que

ese dios, sea el gobernante del universo. La consumada perversidad de este espíritu malo consistiría en haber creado a un ser que, si bien tiene el concepto de verdad, es incapaz de alcanzar verdad alguna y de estar seguro de algo. Esta cuestión de la certeza, desde que la planteara Descartes, iba a ser decisiva en el desarrollo de la moralidad moderna. El radical cambio que sufrieron los modelos morales en el primer siglo de la Época Moderna, se inspiró en las necesidades e ideales de su más importante grupo de hombres, los nuevos científicos; y las modernas virtudes cardinales –éxito, industria, veracidad- son al mismo tiempo las más grandes virtudes de la ciencia moderna”²¹.

¿Por qué la nueva realidad descubierta por la ciencia moderna cambió el modelo de moralidad tradicional y, al mismo tiempo, se consolidaba una mayor autonomía moral del hombre? El proceso dialéctico realidad-hombre ha mantenido la constante de que, a una mayor amplitud de los misterios de la naturaleza, corresponde un aumento del sentido del temor y de la sumisión del hombre a un Ser superior. Y al contrario, en la medida en que el hombre va reduciendo los misterios en el comportamiento de la naturaleza, se amplía su sentido de la autonomía y, las pautas morales, se alejan de la superstición y se hacen más racionales. En el mundo mágico de la antigüedad, desde el hechicero al galeno, ante la enfermedad no conocían los remedios que, la medicina científica, habría de poner al servicio del hombre, con el descubrimiento, en el año 1798, de que existen en la vida animal propiedades físico-químicas de efectos insospechados; para el fisiólogo Claude Bernard, en la obra que escribió en el año 1878, esas propiedades debían constituirse en la nueva medicina experimental; obra que fue calificada por Pasteur, “como monumento en honor del método que ha dado lugar a las ciencias físicas y químicas desde Galileo y Newton, que postula su introducción en la fisiología y la patología y, cuya influencia en las ciencia médica será inmensa”²².

²¹Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, pág.299-300.

²²Sánchez Ron, José Manuel, *El canon científico*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005, págs.231-236.

En cierto modo cabe decir que la nueva manera de hacer ciencia y que ha situado a los hombres frente a una nueva realidad, se debe no precisamente a la adecuación entre la razón y la cosa observada, sino a la adecuación de la cosa con dos instrumentos físicos ingenizados por el hombre: el microscopio y el telescopio. No puedo dejar de reflejar aquí, con emoción, lo que este autor, en el libro citado, nos recuerda de cómo se lamentaba, por la falta de medios, nuestro Don Santiago Ramón y Cajal (1852-1934): “Ah quién tuviera esos magníficos microscopios a que Flemming y Carnoy deben sus descubrimientos. Aquí, desgraciadamente, las Facultades no tienen material y, aunque yo me empeñara en pedir uno de esos objetivos, no me lo permitiría el decano por falta de fondos. Yo tengo que resignarme con un objetivo de 8 de inmersión Verick y éste, gracias a que es de mi propiedad”²³.

Desde el parirás con dolor, creced y multiplicaos, te ganarás el pan con el sudor de tu frente y bienaventurados los pobres, hasta la medicina sin dolor, el control de la natalidad, los robots industriales, las aplicaciones del genoma humano, las células madre y la redistribución de la riqueza mediante los impuestos, los modelos de moralidad han ido cambiando, en el sentido de desprenderse de sus orientaciones mágicas y, progresar en los fundamentos racionales de la moralidad. Desde la Edad Moderna, los imperativos morales son reducir el dolor y procurarle al hombre la mayor felicidad posible. Así, es el propio hombre el que se dota de los instrumentos que le permiten superar una realidad, cuya indiferencia hacia el hombre, no le ha impedido a éste extraer de ella posibilidades deslumbrantes para una vida menos fatalista y más feliz. El asombro y la admiración que, los nuevos descubrimientos nos provocan, por las posibilidades reales que su aplicación a patologías que hasta ahora se consideraban incurables, e incluidas en el catálogo de los males provocados por la “caída” originaria, proyectan a la autonomía moral del

²³ *Ibd.* página 262.

hombre, no tanto hacia el ideal de la vida contemplativa del Sumo Bien, como al modelo de vida del *homo faber*, del “bien humano”, que para Aristóteles era la idea central de su *Ética*.

Si es gracia a la alta tecnología que pone a nuestra disposición los instrumentos científicos sin los cuales no podríamos conocer la realidad, queda seriamente cuestionada aquella idea mágica por la cual, el mundo estaba lleno de imágenes hierofánicas que nos descubrían a su Creador. Para Hannah Arendt, la invención del telescopio por Galileo no solo sirvió para conocer otros mundos, sino también, para conocer mejor éste en el que vivimos, admitiendo que nuestros sentidos, con frecuencia nos engañan y, necesitan ser complementados para poder alcanzar los datos que nos lleven a la verdad. “Las razones para confiar en el hacer y, desconfiar de la contemplación, se hicieron más convincentes tras los resultados de las primeras investigaciones de Galileo. Inaccesible el Ser y sus formas de aparecer, la verdad ya no se revelaba al ojo mental del observador y, surgió una verdadera necesidad de buscar la verdad tras las apariencias engañosas. Nada podía ser menos digno de confianza para aproximarse a la verdad que la mera contemplación. Para estar en lo cierto, más que dedicarse a la contemplación, había que hacer. Al comprobar que el mundo sensualmente dado nos engaña, desaparece también el mundo trascendente y con él, la posibilidad de utilizar las cosas materiales como imágenes para conocer lo inmaterial”²⁴.

Si espectacular está siendo la nueva realidad que se ofrece a nuestra vista en lo que se refiere al conocimiento de los misterios de la vida humana, no menos asombrosa es la nueva realidad que está descubriendo la astrofísica sobre la composición del universo. Hoy podemos conocer la composición química de otros planetas fuera del sistema solar gracias a las técnicas espectroscópicas: podemos

²⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, op.cit., ed.cit., pág.311.

alcanzar velocidades próximas a la de la luz en los aceleradores atómicos; podemos penetrar en el espacio cósmico hasta seis billones de años luz. Finalmente, es útil recordar que, la cosmovisión de que partían y condicionaba el pensamiento, tanto de Platón como de Aristóteles, sostenía que las estrellas eran esféricas, sus movimientos circulares y que eran seres animados. Sin duda, la idea, que resumía toda una singular y maravillosa concepción tradicional sobre el hombre y el mundo, era la indiscutible y evidente realidad de que la Tierra era el centro del universo y que, el Sol daba vueltas alrededor de la Tierra. Probablemente, cuando se descubrió que todas las cosmogonías, laicas y religiosas, habían sido engañadas por las apariencias, empezó a reconocerse que el futuro iba girar alrededor de la autonomía moral del hombre, ya que el cuerpo de éste, desde Epicuro y Descartes, empezó a concebirse como nuestra única certeza.

Una tesis sobre la autonomía moral del hombre tiene, en primer lugar, que situar el bien moral en el ámbito de lo humano y, en segundo lugar, demostrar que el hombre tiene como una propiedad constitutiva para ser el legislador moral de sus propios actos. Para ese doble objetivo me voy a fijar, en los capítulos primero y segundo, en la filosofía moral de la antigüedad clásica examinando las posiciones de Platón y Aristóteles.

En el capítulo primero abordo el problema del dualismo platónico por el que la realidad en la que vivimos, nos movemos y somos, está, tan radicalmente dividida en dos, que no hay más relación posible entre el mundo y el hombre, el cuerpo y el alma, que una relación antagónica de permanente disconformidad. Pero se trata de un dualismo antagónico que presenta la particularidad de que es, como un árbol que tiene sus raíces en el cielo. Y esta particularidad le imprime al antagonismo un carácter teológico, de modo que el hombre no es capaz de realizar acción moral alguna en la que no esté implicado el orden divino. Magistralmente explicó Platón su dualismo, en los mitos del Fedro, con su caballo blanco y su caballo negro y, en el

mito de la caverna explicándonos que, las cosas que allí vemos, no son más que sombras de la verdadera Realidad que está en el super-Cielo. La humanidad no ha acabado todavía de librarse del hechizo de los mitos platónicos.

Al estudiar el contexto social y las circunstancias políticas que, según los historiadores, explican el carácter y la personalidad intelectual de Platón, nos hemos encontrado con dos hechos, cuya significación trasciende el momento histórico en que se produjeron y, da lugar, a ese fenómeno de recurrencia histórica, que permite observar una analogía entre acontecimientos ocurridos en la transición de Grecia del siglo V al IV (a.d.n.e) y acontecimientos semejantes ocurridos en la transición de España del siglo XIX al XX. Se trata, en primer lugar, como veremos más adelante, de la creación de la institución jurídico-política de la Amnistía, desconocida en Atenas hasta el año 403 (a.d.n.e) y, en segundo lugar, la creación por Platón de lo que llamó el Consejo Nocturno, calificándolo de “cónclave divino” para perseguir los delitos contra la religión²⁵.

Sin embargo no se le escapó al talento de Platón, al analizar ese microcosmos que es el hombre, que hay una intensa vida de pasiones y deseos que resulta muy aventurado atribuírselos exclusivamente al alma. De ahí que dediquemos una atención especial a lo que calificamos, como “La ambigüedad platónica sobre la autonomía moral” que puede apreciarse, en su forma de entender las virtudes cardinales y, en su teoría sobre el placer y el dolor.

²⁵ Platón. *Leyes* 961 a.

II. PLATÓN: LOS CONFLICTOS DEL ALMA CONSIGO MISMA.

2.1.-El mito de Fedro: el caballo blanco y el caballo negro.

Para el pensamiento moral, en Occidente, la “caída” se ha explicado de dos maneras distintas pero ciertamente poéticas y encantadoras. La que se contiene en el Fedro de Platón y la del Génesis en la Biblia. Ante el sentimiento trágico de la vida, percibido como problema o como misterio, se recurre a la mitología para ofrecer una explicación. Pero mientras el mito de la “caída” de Platón no implica a los dioses, la mitología sobre la “caída” que narra el Génesis se considera una verdad revelada por Dios. Tanto desde la perspectiva de Platón, como de la Biblia, la autonomía moral del hombre resulta inconcebible.

La única ventaja de Platón es que, como han dicho sus más autorizados comentaristas, era un filósofo que se movía entre el dogmatismo y la ambigüedad como pez en el agua, y no pueden atribuírsele, por las buenas, todos los pensamientos que expresan sus múltiples personajes, como si fueran suyos propios. Más aún, no considera Platón que los mitos que nos cuenta sean la verdad, sino solamente una forma y un intento de acercarse al problema, por lo que siempre, durante la narración del mito, alude Platón a la incertidumbre de su contenido. Así: “Dios sabe si esto es realmente cierto,” sobre el mito de la Caverna ²⁶ “Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto, punto por punto, no es propio de un hombre sensato,” sobre el mito escatológico y el destino de las almas²⁷. Y refiriéndose al mito de la inmortalidad, dice: “El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras”²⁸. Platón vive en la formidable ambigüedad de haber

²⁶ Platón, *Libro VII de la República*, 517b, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

²⁷ Platón, *Fedón* 114d.

²⁸ Platón, *Fedón*, 246c.

dado con su teoría de las Ideas, un gran paso en el proceso de desmitologización del pensamiento, pero, al mismo tiempo, recupera el mito en la forma de concebir la eternidad y permanencia de las Esencias de las cosas. Es como si el huérfano de la mitología antigua, sintiera la necesidad de inventarse un padre parecido.

2.1.1.- Somos como un aristócrata venido a menos.

En todo caso a Platón se debe que durante 2.500 años la humanidad haya vivido **anestesiada** por una “creencia” mágica: en lugar de admitir el “hecho” de que descendemos de animales inferiores y las consecuencias que se derivan de ello, hemos preferido creer que somos un aristócrata venido a menos. La cruda realidad es que la naturaleza humana no ha sufrido ninguna “caída.” El hombre es un ser contradictorio, capaz de la belleza moral más sublime y de la maldad moral más atroz, que surge a la vida involuntariamente y destinado a la muerte, como un terror que se consume inexorable y naturalmente. Y Platón se evadió de esta realidad. El peso de la tradición mitológica en la vida diaria de los griegos de los siglos V y IV seguía siendo muy fuerte, y Platón supo actualizarla, genialmente, creando el nuevo Olimpo de las ideas eternas. Como ha dicho Adorno en su libro **Dialéctica negativa** “aun cuando en la Atenas clásica se pretendió acabar definitivamente con el recurso al mito por medio del logos, “la realidad es que el mito persiste en medio de una humanidad que solo en apariencia está desmitologizada”²⁹.

El hambre de felicidad a cualquier precio, impone soluciones perentorias, que el pausado conocimiento racional, ni puede ni debe ofrecer. Lo ha dicho muy bien García Gual que, al analizar la decadencia del estoicismo, dice que se debió “al avance de nuevas formas de religiosidad ante las que, los ideales racionalistas, no pudieron competir con las promesas y credos trascendentes de las sectas de origen

²⁹ Adorno, Theodor Wiesengrund, *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Editorial Taurus, Madrid, 1992, pág.172.

oriental, que supieron ofrecer, amplias ilusiones y esperanzas, a muchos a los que les parecían cortos los consuelos de la filosofía”³⁰.

Es posible que ahora, al comienzo de este milenio, los tiempos estén maduros para que el hombre pueda hacer mayores progresos en su autonomía moral. La heteronomía moral ha campado libremente, durante tanto tiempo, que nos ha podido descubrir sus exageraciones y sus errores. Ni los totalitarismos civiles, ni los fundamentalismos religiosos, han respetado la dignidad del hombre, aquella dignidad sobre la que Kant levantó su *Metafísica de las costumbres* en el año 1785, para definir la autonomía moral.

2.1.2.- El cirujano que separó para siempre el alma del cuerpo.

Pero, ¿por qué la teoría de la caída contradice el fundamento de la autonomía moral del hombre? Si ha habido caída, es que había un lugar seguro y permanente, donde el hombre era feliz y contemplaba la verdad con la mayor naturalidad y sin esfuerzo alguno. Platón, en los mitos del Fedro y de la caverna, en el libro VII de la *República*, recrea la tradición filosófica y religiosa de Grecia que, desde Parménides y Heráclito, había divinizado lo Uno en contradicción con lo múltiple y diverso, aun cuando Heráclito no negó el carácter ontológico de la realidad que fluye y cambia. Pero Platón hace, de ese dualismo de la realidad, el principio fundamental de su sistema filosófico-teológico: existen dos mundos, el mundo inteligible, que es el de las ideas eternas e inmutables situadas en un lugar supraceleste y, el mundo sensible, que es el de las cosas cambiantes e imperfectas que acontecen en el tiempo y el espacio. La verdad se encuentra en las Ideas que constituyen el verdadero ser de las

³⁰ García Gual, Carlos e Imaz, María Jesús, *La filosofía helenística*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, pág. 37.

cosas, ya que estas, lo único que hacen es, recordarle al hombre, aquellas ideas que su alma vio antes de nacer y antes de quedar encadenada a un cuerpo.

En el mito que Sócrates cuenta a Fedro, se empieza haciendo una descripción del lugar donde se van a reunir los dos amigos y que provoca su entusiasmo, como si fuera un paraíso: “Desviémonos por aquí, y vayamos por la orilla del Iliso, y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente. ¡Por Hera! Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado. Y no puede ser más agradable la altura y la sombra de este sauzgatillo, que, como además, está en plena flor, seguro que es de él este perfume que inunda el ambiente. Y si es esto lo que buscas no puede ser más suave y amable la brisa de este lugar. Sabe a verano, además, este sonoro coro de las cigarras. Con todo, lo más delicioso es este césped, que en suave pendiente, parece destinado a ofrecer una almohada a la cabeza placenteramente reclinada”³¹.

Parece como si Platón, consciente de la importancia que para la historia de la cultura tendría lo que iba a decirnos en este Dialogo, quiso destacarlo situándolo en un escenario singular.

“Podríamos entonces decir, comienza Sócrates, que se parece (el alma) a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará duro y difícil su manejo. Pero cuando el alma no ha podido seguir al séquito divino en su órbita circular y no ha contemplado la verdad, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a

³¹ Platón, *Fedro*, 229a y 230bc, Editorial Gredos, Madrid.

tierra. Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, sino que sea la que más ha visto de la verdad, la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber. Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana”³².

El Platón teólogo utiliza el dualismo como un cirujano y separa el alma del cuerpo, situándola originariamente en las esferas celestiales. La dignidad del hombre, cuya personalidad está constituida por la compleja y rica unidad de cuerpo y mente, no sería recuperada hasta la Edad moderna, debido a que esa fantasía de Platón nos sumió, durante siglos, en lo que Kant llamó “una inmadurez culpable.” Pero ya, desde este momento, asoma la ambigüedad de Platón porque, como no puede eludir la conflictividad que se da en la intimidad del hombre, decide explicarla con el recurso a esas dos tendencias representadas en los caballos, uno bueno y el otro malo. Y enseguida nos va a decir que, el modelo de bondad a que el auriga de la razón quiere conducir los caballos, se encuentra en los prados celestiales, donde el Bien en sí, puede contemplarse en toda su gloria. El duro y difícil manejo de esas dos tendencias contradictorias que se dan en el alma, no tiene misterios para Platón, porque su causa está en que el alma, prisionera del cuerpo, tiene que verlo todo a través de los sentidos y este conocimiento sensible, cambiante e inestable, con muchas dificultades le recuerdan al alma, la verdad permanente e inmóvil de todas las cosas que contempló en el cielo antes de nacer y caer en la prisión de este cuerpo miserable.

“Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el

³² *Ibd.* 246b; 248 c 2-8, d-3; 249 b-6.

acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la **desdicha al caer**, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto”³³. No quiso Platón recurrir solamente al mito para exponer su filosofía y, en los tres grandes Diálogos escritos en plena madurez el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, nos explicó claramente cómo concebía su teoría del conocimiento, la metafísica de las ideas, la inmortalidad del alma y su sentido de la moralidad.. Concretamente en el *Fedón* y, en relación con la teoría del conocimiento, dice:

“Así que, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, porque lo que decimos aquí se refiere lo mismo a la igualdad que a la belleza misma, a la bondad, a la justicia y a la santidad; en una palabra, a todas las demás cosas de la existencia y de las que hablamos en nuestras preguntas y en nuestras contestaciones. De manera que es absolutamente necesario que hayamos tenido conocimiento de ellas antes de nacer”³⁴. Y Sócrates, también en el *Fedón*: “¿qué pensáis de lo que os dije que aprender no es más que volver a acordarse? ¿Y que, por consiguiente, es una necesidad que nuestra alma, haya existido en alguna parte, antes de haber estado ligada al cuerpo?”³⁵

2.1.3.- Platón tiene nombre de intolerancia y fundamentalismo.

El cuerpo del hombre es la gran víctima de Platón. Es el culpable de las desdichas del alma. Con el conocimiento sensible no podemos conocer la verdad. Lo que ocurre, en el espacio y en el tiempo, no nos permite conocer lo absoluto que

³³ *Ibd.* 250 a.

³⁴ *Ibd.* 75 c-8, d.

³⁵ *Ibd.* 92 a.

es donde se encuentra el Ser que es. Solamente una larga vida de lucha contra el cuerpo nos puede llegar a permitir contemplar el Bien y la Belleza en sí. Todos los espiritualismos han encontrado en Platón su más decidido exponente y defensor. Y, como consecuencia, se ha vivido la división del hombre consigo mismo como un destino insalvable que, inevitablemente, se proyectaba en la división permanente del mundo entre buenos y malos. “El alma, usando solo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos, y, en una palabra, del cuerpo entero porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad. ... en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste”³⁶.

2.1.4.- ¿Platón un “padre de la Iglesia”?

Como veremos en los capítulos dedicados a la forma en que el platonismo fue asimilado por la cultura cristiana, Agustín de Hipona armonizó la teoría platónica sobre la caída del hombre con la caída de Adán y Eva que se relata en el *Génesis*, con lo que Platón fue elevado a la dignidad de la que gozan los llamados “padres de la Iglesia.” Nietzsche calificó a Platón de “cristiano antes de Cristo”³⁷.

Como Platón no puede dar una explicación razonable a los problemas de los hombres de su tiempo, (conviene tener presente que Platón tenía 23 espléndidos años cuando en el 404 a.C., Esparta coloca a los Treinta Tiranos al frente del Gobierno en Atenas) relaciona sus razonamientos con la mitología y les ofrece una solución brillante y fantástica. Tan brillante que el dualismo platónico -la realidad inmutable extraterrestre y la realidad cambiante y perecedera de este mundo- forma parte de la cultura doméstica de todo Occidente. Y, por lo que tiene de fantástico el

³⁶ Platón, *Fedón*, op.cit., ed.cit., 66 a; 66 b-5.

³⁷ Citado por García Gual, Carlos e Imaz, María Jesús en *La filosofía helenística*, op.cit., ed.cit., pág. 171.

dualismo platónico, es precisamente lo que le inhabilita para aceptar que, la única realidad que existe es la que se nos da en el tiempo y en el espacio. Se ha dicho que, el aristocratismo de Platón, le llevó a buscar fórmulas para evadirse de la realidad y a refugiarse en la mitología.

La única Realidad, no sensible ni perecedera, es la que el alma, guiada por el alado y hermoso caballo blanco, contempló en el ultramundo antes de caer a la tierra, por haberse dejado seducir por el caballo negro y deforme. Pero, la idea del Bien de Platón, no puede extraerse de los datos que nos proporcionan los sentidos sobre una realidad en constante transformación. Y como el bien que busca el ciudadano ateniense es el bien concreto, inmediato, distinto y cambiante según las circunstancias de su vida, Platón no encuentra posada en la tierra para una Idea del Bien que tenga valor universal y permanente en todas partes y en todo tiempo. Ante una realidad tan inhóspita para el Bien en sí, no se le puede reprochar a Platón su huida hacia la fantasía.

2.1.5.- De la autonomía política a la autonomía moral.

A los atenienses, contemporáneos de Platón (siglo IV a.d.n.e), los problemas no solo les venían de una constante amenaza exterior procedente de Filipo de Macedonia y de la rivalidad con Esparta que les llevó a una espantosa guerra civil que duró 55 años, sino también, del interior, porque en las ciudades-estado, existía un imparable proceso para dotarse de una mayor autonomía en lo social y en lo personal. La libertad e independencia de cada polis constituía una de las principales características de su organización y de su forma social de entender la vida. Y, paralelamente a este proceso, emerge poderosamente la exigencia de una mayor libertad del propio ciudadano con respecto a su rey, tirano o patriarca. La autarquía institucional de la polis le lleva naturalmente al ciudadano hacia una autarquía personal, porque ahora, con mayor claridad, se siente interiormente responsable de

sus actos. Fueron los grandes trágicos del teatro quienes, con su nueva y atrevida manera de presentar los problemas de los dioses y de los hombres, los que, a la manera de Sócrates, sacaron a la luz la intimidad conflictiva que anidaba inconsciente en la vida de cada espectador.

Para la filosofía moral, el concepto platónico del dualismo, ha sido el fundamento para justificar la necesidad de que la moral debe proyectarse en unas normas, con la categoría de universales y permanentes. El dualismo hunde sus raíces en la mitología griega. Platón lo que hace es pasarlo por el filtro del logos y crea un nuevo mito ciertamente más razonable pero, respetuoso al mismo tiempo con la teología de su tiempo, procura no escandalizar al pueblo religioso, y, haciendo de filósofo y teólogo a la vez, hace una interpretación del mundo y del hombre con la que cree satisfacer las exigencias de una moral que, en la Grecia de los siglos V y IV (a.d.n.e), se veía acosada por profundas transformaciones sociales. Sin embargo, hay que decir que, esa concepción, que transforma la dualidad del mundo y del hombre en un dualismo antagónico, marcó un rumbo generador de conflictos para todo el pensamiento occidental hasta nuestros días.

2.1.6.- La teoría del conocimiento platónica como una ceremonia de repetición de lo mismo.

Se ha perpetuado, durante siglos, el conflicto entre quienes no aceptaban el reduccionismo dualista y quienes perpetuaron ese concepto de realidad que, en el mundo antiguo, estaba basado en que, la naturaleza y el hombre, se desarrollaban de acuerdo con un modelo simple, circular y determinado. El fin al que tiende cada cosa estaba previamente fijado. No existía la complejidad. El dualismo antagónico fue como un dique, contra el que se estrellaban quienes sospechaban que la realidad era plural, poliédrica, compleja, contradictoria y complementaria al mismo tiempo. El

pensamiento moral quedó herido de intolerancia y dogmatismo: el orden y el desorden son realidades tan contradictorias, como el caballo hermoso y el caballo deforme del mito platónico, lo bueno y lo malo pertenecen a mundos distintos, el bien procede del Bien que es Dios y el mal es un misterio de iniquidad.

Lo ha dicho certeramente el filósofo alemán Hans Blumenberg: “Aun cuando entre los griegos la filosofía cree poder desbancar y superar al mito, no es capaz de escapar al concepto de realidad como una entidad acuñada y dada de antemano. No solo las figuras de elementos, átomos, ideas y formas del ser, son la representación abstracta de una estructura ritualizada, que se ha vuelto irrefutable y caracteriza la totalidad del cosmos griego, cuyo “orden” es algo así como una única ceremonia de repetición de lo mismo, en la que, la forma esférica y la órbita de todos los cuerpos celestes, avalan una periodicidad, tan fiable como teóricamente explicable, de los fenómenos como paradigma de la razón”³⁸. En este concepto de realidad, vigente en el mundo antiguo, en el que lo permanente y cíclico garantizan la seguridad frente al cambio constante, la heteronomía moral, se concebía como una consecuencia natural que debía reflejarse y proyectarse en la vida del hombre, en cuanto que se consideraba que, de un ser tan contradictorio como el hombre, no pueden surgir normas de conducta universales y fijas. Solamente las normas procedentes de un Legislador divino serían legítimas y, podrían tener la suficiente fuerza de obligar, para mantener el orden y la paz. El hombre, como dijo San Agustín, es un enfermo que durante su vida en la tierra tiene que convalecer en la posada de la Iglesia. La “caída” del hombre no ha sido un lance transitorio. Le ha dejado minusválido para siempre, haciéndole incapaz de una autonomía en el pensar y en el obrar. Pensemos, dijo Platón, “que cada uno de nosotros es una marioneta divina”³⁹. En el *Fedón* pone Platón en boca de Cebes: “Lo que me parece completamente desprovisto de razón es que los filósofos no estén disgustados de salir de la tutela de los dioses y de dejar una

³⁸ Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2004, pág. 89.

³⁹ Platón, *Las Leyes I*, 644 d-8).

vida en la que los mejores gobernantes del mundo quieren tener buen cuidado de ellos. ¿Se figuran acaso que abandonados a sí mismos serán capaces de gobernarse mejor?⁴⁰

Pero el éxito que en la historia del pensamiento ha tenido la solución de la “caída” radica en que, enseguida, se explica que, en realidad, el estado de minusvalía no es para siempre, porque después de la muerte se acaba la convalecencia y se empieza a vivir en el Paraíso de las Ideas y del Bien. De este modo, se consuma el envilecimiento y la corrupción del hombre, porque, desde el más tonto al más listo, (Pascal entre ellos, con su apuesta) piensa que bien puede valer la pena correr el riesgo de creerse el mito de la “caída,” vivir como un convaleciente y esperar a ver qué pasa después de la muerte. Y Platón a través de Sócrates dice: “Se trata de un azar que es hermoso admitir y del cual debe uno mismo quedar encantado”⁴¹. Lo que quizá el genio de Platón no podía prever es que ese encantamiento que predicó para el hombre ateniense de su tiempo, pronto iba a transformarse en un encantamiento, fanático y excluyente, para los hombres de los siglos por venir.

Hasta el siglo XVII era inconcebible que el hombre pudiera auto-normarse, tan inconcebible como admitir que la Tierra no fuera el centro de Universo. Pero la autonomía moral del hombre, consigue situarse en el centro de la filosofía moral, cuando el concepto moderno de realidad que alumbran los descubrimientos científicos, introduce una brecha profunda entre, los adictos a una cultura tradicional considerada sagrada e intocable, y los que piensan que la dignidad del hombre le impulsa a reconsiderar constantemente, mediante el ensayo y el error, los datos que nos vienen de la experiencia. Frente al *parata non movere* de los instalados

⁴⁰ Platón, *Fedón*, 62 d.

⁴¹ Platón, *Fedón*, 114d.

para siempre en una filosofía tradicional, la curiosidad, la investigación y el respeto a los hechos son la única realidad verdaderamente sagrada que tenemos.

Quizá, mejor que ningún otro texto de Platón para conocer hasta qué punto llegaba su desconfianza y pesimismo sobre las posibilidades del hombre para alcanzar la felicidad, sea este texto del *Fedón* en el que hace una descripción prodigiosa sobre el Juicio final y el lugar donde éste se celebra. Dada la personalidad y el talento de Platón uno no puede menos que pensar que, el texto puede ser como un grito de desesperación sublimado en una especie de utopía de salvación:

“La naturaleza ha dispuesto así todas estas cosas; cuando los muertos llegan al paraje donde su genio les lleva, se juzga lo primero de todo si llevan una vida justa y santa o no. Aquellos que se encuentra que vinieron, ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes, son enviados al Aqueronte, donde embarcan en barquichuelas que los llevan hasta la laguna Aquerusiades, donde van a tener su residencia y donde sufren penas proporcionadas a sus faltas, y una vez libres, la recompensa de sus buenas acciones. Los incurables a causa de la enormidad de sus faltas y que cometieron numerosos sacrilegios, asesinatos inicuos, violaron las leyes y se hicieron reos de delitos análogos, víctimas de la inexorable justicia y de su destino fatal, son precipitados al Tártaro, del que jamás saldrán. Pero aquellos que no hayan cometido más que faltas que pueden ser expiadas, aunque muy graves,, como la de haberse dejado dominar por la ira contra su padre o su madre o haber matado a alguien en un arrebato de cólera y que han hecho penitencia toda su vida, es necesario que sean precipitados al Tártaro, pero después de haber permanecido un año en él, el oleaje los devuelve a la orilla; los homicidas son enviados al Cocitos, y los parricidas al Puriflejton, que los arrastra hasta cerca de la laguna Aquerusiades; allí llaman a gritos a los que mataron o contra quienes cometieron actos de violencia, y los conjuran a que les permitan pasar al otro lado de la laguna y los reciban; si los

ablandan, pasan y se ven libres de sus males, pero si no, vuelven a ser precipitados en el Tártaro, que los arroja a los otros ríos y esto dura hasta que conmueven a los que fueron sus víctimas; tal es la sentencia que contra ellos pronuncian sus jueces. Pero aquellos a quienes se reconoce una vida santa, se ven libres de todos los lazos terrestres como de una prisión y son recibidos en las alturas, en aquella Tierra pura donde habitarán⁴².

Esta desbordante imaginación que Platón pone en boca de Sócrates, nada tiene que envidiar al *Génesis*, a la *Divina Comedia* ni a la teología sobre las llamadas postrimerías: muerte, juicio, infierno y gloria. Platón se revela como un consumado maestro de la sutileza dialéctica cuando dice: “Lo que un hombre de buen sentido no debe hacer es sostener que estas cosas sean como os las he descrito”⁴³. Así parece que Platón apela a la inteligencia del que le escucha, pero, con suprema habilidad, sostiene, implícitamente, que solamente podría haberse equivocado en el número de ríos que desembocan en el Tártaro o, al comparar la Tierra, con un balón de cuero cubierto con doce franjas de colores maravillosos⁴⁴. “Pero todo lo demás, (que no es más que un formidable producto de su fantasía) -dice Platón- creo que puede admitirse”. Utilizando el anacronismo histórico y, para los que aspiran a la afirmación de la autonomía moral del hombre, solo le faltó a Platón concluir su descripción con la frase del Dante: “Abandonar toda esperanza”.

2.2.- El mito de la caverna: más luz, pero no demasiada

2.2.1.- Vosotros habéis visto la verdad antes de estar en la caverna.

Que todo el maravilloso edificio teórico construido por Platón se levante sobre el azar, sobre una conjetura y sobre la ilusión de una fantasía, pone de relieve

⁴²Platón, *Fedon*, 113 d y 114 a,b,c,d.

⁴³ *Ibd.* 114 d.

⁴⁴ *Ibd.* 110 b-6.

la distancia que le separaba de pensadores como Aristóteles, Protágoras, Demócrito o Epicuro para quienes el hombre y el mundo no eran la sombra de Otra realidad invisible, sino la única realidad de la que no hay más que un sumo sacerdote, que es el hombre. Para Platón se trataba de pensadores muy vulgares y poco interesantes. No está dispuesto admitir la cruda realidad de los hechos. El gran genio de Heráclito que supo intuir y, anticiparse en muchos siglos, a la idea de que el cambio y la transformación son un constitutivo esencial de la realidad, estaba en contradicción con la metafísica de Platón que además, heroicamente, se negaba a aceptar que la vida del hombre esté destinada a una muerte definitiva. Platón huye. Y nos ha enseñado a todos el camino de la huida. Hay dos mundos. El que vemos y el que no vemos y Platón nos dice que el que no vemos, ni tenemos evidencia alguna de su existencia, es más hermoso. Como ha dicho Carlos García Gual: “Los mitos, como Platón sabe muy bien, tienen un encanto propio y uno puede admitirlos así, como un hechizo seductor, y aceptarlos como una forma de encantamiento”⁴⁵.

Una vez que Platón, en el libro VII de su *República* (514a,b,c y sgts.), ha descrito tan bellamente el mito de la caverna, dice: “Cada uno a su turno, por consiguiente, **debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas**; pues una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y **de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad** en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas”⁴⁶. Para Platón hay una élite que ha visto la verdad en una morada maravillosa y, debe descender a la morada donde reinan las tinieblas para predicársela al común de los mortales. Estamos ante una pedagogía de la benevolencia, de la condescendencia y de la segregación entre élites y los demás.

Por tanto, una vez creado el Paraíso, había que explicar cómo aquellas Ideas, situadas fuera del espacio y del tiempo, podían transformarse, misteriosa o

⁴⁵ García Gual, Carlos, *Introducción al Fedón*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, página 21.

⁴⁶ *Ibd.* 520 c.

mágicamente, para alcanzar a penetrar en la conciencia y en la vida cotidiana del hombre. Pero Platón no solamente no explica cómo pueden participar las cosas de las Ideas, sino que insiste en que, entre los filósofos amantes de la verdad y, los que se dedican a los negocios y a contemplar las figuras bellas, hay la misma distancia que existe entre un hombre dormido y un hombre despierto. “Solamente viven despiertos los que estiman que hay algo Bello en sí, y son capaces de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, pero sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes”⁴⁷. Evidentemente no quiere Platón que nos confundamos creyendo que, las cosas que vemos, son lo Bello en sí, porque se trata de dos mundos distintos, el de lo imperecedero y el de lo perecedero. No quisiéramos faltar al respeto, pero un mundo solo existe en la prodigiosa mente de Platón y, el otro, en las modestas mentes de todos los mortales. Finalmente, añade Platón: “de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí, ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo, pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan”⁴⁸.

Si con el bellísimo mito de los caballos alados, uno blanco y el otro negro, nos ha introducido Platón en su teoría del conocimiento haciendo de la caída el fundamento de la misma, ahora con el mito de la caverna viene a ofrecernos una síntesis en la que la metafísica de las Ideas, la ética y el conocimiento como reminiscencia, conforman una trinidad absolutamente original en toda la historia de la filosofía. Parecería que, con el mito de la caverna, da el último golpe de gracia a la concepción de la autonomía moral del hombre y, sin embargo, no es así, dada la fértil y prolífica ambigüedad que suele acompañar al pensamiento de Platón.

⁴⁷ Platón, *La República*, Capítulo V, 476 a, b,c,d,e.

⁴⁸ *Ibd.* V. 479 e.

En el Libro VII de *La República* nos encontramos con la narración del mito de la caverna que Sócrates le explica a Glaucón y, que empieza por describirle, la situación en que se encuentran los cavernícolas. Se pueden distinguir estos puntos:

- Primero: se trata de unos hombres que desde niños han vivido encadenados en el lugar que ocupan en la caverna, en la que hay una hoguera que brilla detrás de ellos y, entre el fuego y los encadenados, hay un tabique en el que, como el biombo que usan los titiriteros, se proyectan sombras. Estas sombras llevan toda clase de utensilios y figuras de hombres y de animales.
- Segundo: los encadenados lo único que han visto en su vida son esas sombras y por tanto las tienen por la verdadera realidad. Y si, los que llevan los utensilios y las figuras hablaran entre ellos, los encadenados creerían que eran las sombras las que hablaban.
- Tercero: Un día los cavernícolas son liberados y curados de su ignorancia pero, en realidad, uno solo es liberado y forzado a salir de la caverna y dirigirse hacia la luz, por lo que sufriría deslumbramiento y sería incapaz de ver las cosas cuyas sombras había estado viendo antes. De modo que si se le dijera que lo que había estado viendo antes eran fruslerías y que, ahora en cambio, está más cerca de la realidad, no lo admitiría.
- Cuarto: forzado a mirar hacia la luz misma, le dolerían los ojos y trataría de eludirla, y se volvería hacia aquellas cosas que antes podía percibir sin problemas y consideraría que esas son realmente más claras que las que se le mostraban ahora.
- Quinto: trasladado a la fuerza por una empinada cuesta hasta llegar a ver la luz del sol, protestaría por ser arrastrado con violencia y, quedaría tan deslumbrado, que no podrá ver uno solo de los objetos que ahora le decimos que son los verdaderos.
- Séptimo: necesitaría acostumbrarse y pasado un tiempo podría ver los hombres, las cosas, el sol, la luna y las estrellas con toda facilidad. Y entonces

acordándose de sus compañeros en la caverna él se sentiría feliz con el cambio y compadecería a los que seguían encadenados.

- Octavo: En la caverna se otorgaban honores, elogios y recompensas para los que acertaban sobre el orden en que pasaban las sombras, para los que tuvieran mejor memoria y para el que, supiera anticipar o adivinar, los fenómenos que iban a ocurrir. Estando ahora ajeno a todo eso, no sentiría ninguna añoranza ni envidiaría a los que en la caverna eran considerados los más famosos y los más poderosos.
- Noveno: Si volviera a ocupar su asiento en la caverna y tuviera que competir con sus compañeros sobre las formas de las sombras, tendría dificultades con la visión y se expondría al ridículo, y que, se comentara entre los encadenados que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, por lo que no merecía la pena salir hacia arriba fuera de la caverna.
- Décimo: En su afán por ayudarlos intentaría convencerlos para desatarlos y conducirlos hacia la luz, pero se llevaría la sorpresa de que, tan violentamente se negarían a ello, que estaban dispuestos a matarlo.

Este mito pretendía ser el canto del cisne del hombre como ser libre e independiente. Recordemos la bella metáfora de Ioanni Scoto Erigena: “el hombre es como el aire, la luz le penetra y le traspasa, pero no la produce”⁴⁹. Lo que, desde luego, hay que agradecerle a Platón es que, para decir que la autonomía moral del hombre es, no solo un sueño inalcanzable, sino un peligro, haya utilizado para ello una figura literaria a la vez tan encantadora como polivalente. En la caverna del mundo, como en la caverna del cuerpo o en la caverna de los sistemas e instituciones políticos, no brilla más que una débil fogata con la que únicamente se pueden ver sombras. Porque la luz del sol, con la que es posible conocer la verdadera realidad, está fuera de la caverna, de esta y de cualquier otra. Según Platón, los cavernícolas no son gente con deseos de ver más allá de sus narices y se encuentran tan a gusto en

⁴⁹ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Editorial Gredos, Madrid, 2007 (la primera edición es de 1972), pág. 209.

su cueva. Prueba de ello es que, cuando el liberado, que ha visto el sol de la Verdad, regresa a la caverna con la noble intención de convencerles para que dejen la cueva, se enfadan tanto que están dispuestos a matarle. Pero Platón, ha tenido el detalle, de mantener encadenados a todos, de manera que, en realidad, el liberado no corre peligro.

No corre peligro si renuncia a enseñarles dónde está la verdad, de manera que el mito de la caverna es también el reconocimiento de un fracaso. El liberado-filósofo no ha sido capaz de demostrarles que el conocimiento del Bien en sí, extraterrestre, inmóvil y permanente, les haría más felices que el conocimiento de esas sombras siempre cambiando y en movimiento. Los encadenados no quieren renunciar, a la pobre y limitada autonomía de que gozan en la caverna, porque intuyen que, mientras permanezcan en ella, pueden ser más libres que sometidos a ese Bien extraterrestre a través de los dictados e imperativos de sus vicarios en el Gobierno de la polis. No les entusiasma cambiar una caverna por otra. A la larga las cadenas visibles son menos ignominiosas que las cadenas invisibles. Con el torturador de carne y hueso siempre cabe la esperanza de poder negociar. Con el torturador, que hace de su ocultación el fundamento de su poder, hay que abandonar toda esperanza.

Desde Platón, se ha interpretado el mito, como metáfora para referirse a los que prefieren vivir en las tinieblas de la caverna y se niegan a aceptar los nuevos conocimientos, el contraste de opiniones y el pensamiento crítico que se desarrollan a la luz del mundo exterior. Sin embargo, tanto la polisemia simbólica que se oculta en el mito, como la hermenéutica moderna, han permitido una interpretación más amplia y, basándose en la escenografía del mito que antes hemos resumido, se desarrolla una interpretación del mito de la caverna que nos permite situar el problema de la autonomía moral del hombre en el centro de este polifacético mito platónico.

2.2.2.- Los encadenados: el instinto hacia la libertad solo puede evitarse con cadenas.

Implícitamente se está admitiendo que el hombre, por su propia voluntad y espontáneamente, tiende a la libertad. De modo que para que acepte una falsa realidad hay que obligarle a someterse. Lo que ocurre es que el sometimiento se urde de tal modo, que comenzando desde niños a enseñarles que esas sombras son su salvación, termina por acariciar con agrado las cadenas. Naturalmente, si la educación tiene como principio y fundamento desarrollar la autonomía del pensamiento y de la voluntad, de manera que no se pueda aceptar ninguna norma que no haya sido previamente discutida y analizada, se crearán unos hábitos de conducta alérgicos al espíritu de sumisión. De modo que, por ejemplo, los niños en el colegio nunca podrían decir que es negro lo que es blanco por la sola razón de que maestro ha dicho que es negro. Sin embargo, tal y como señala el filósofo polaco, catedrático de Historia de la Facultad en Varsovia hasta su exilio a los Estados Unidos, Leszek Kolakowski, “la educación cristiana practicada durante siglos, y no solo durante la Edad Media, codificada en su teología moral, estableció, como principio fundamental, la sumisión del pensamiento propio a la autoridad, de modo que había que llamar negro a lo que se veía blanco si así lo ordenaba el superior. Principio que Ignacio de Loyola formuló con precisión: *Ecclesiae catholicae ita conformes esse debemus, ut si quid quod oculis nostris apparet album, nigrum illa esse definierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare*. Debemos conformarnos a la Iglesia Católica de tal manera, que si alguna cosa apareciera a nuestros ojos como blanca, y ella la definió como negra, entonces debemos afirmar que es negra”⁵⁰.

⁵⁰ Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, segunda edición, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pág.123.

2.2.3.-El liberado: les cuenta que ha visto unos cadáveres ejemplares.

Debería ser el ejemplo y el modelo a seguir. Porque, en definitiva, de lo que se trata en el mito es de liberarse de la caverna. Sin embargo, Platón reconoce que el liberado no ha sido capaz de convencer a sus compañeros de que hagan lo mismo que ha hecho él: marcharse de la caverna hacia la luz y contemplar la verdadera realidad que está en las Ideas inmutables y permanentes. ¿Qué ha pasado? La autonomía moral del hombre no es un maquillaje. El hombre autónomo e independiente proyecta una imagen de dominio personal. Sabe convivir con la duda y desconfía de la verdad que se presenta como un dogma intocable. Pero el liberado de regreso a la caverna no proyecta esa imagen. No solo porque al explicarles que ha contemplado la Idea del Bien en sí, se les ha abierto la boca de aburrimiento, sino, porque además, todos saben que no ha hecho ningún esfuerzo personal, sino que fue literalmente arrastrado violentamente fuera de la caverna por sus maestros-libertadores. Lo que ha visto no lo ha alcanzado con su trabajo, sino que le ha sido dado, como llovido del cielo. Entre una autonomía moral libre, abierta a los cambios, buscadora, inquisitiva, inconformista y, una vida personal teledirigida, sumisa y encerrada en las Ideas permanentes e inmutables, los compañeros del liberado encontraron más sugestivas las sombras, siempre cambiantes, porque les obligaban a mantenerse atentos ante las posibles transformaciones de esas sombras que, en definitiva, eran algo vivo, no inventado, como les parecían las Ideas eternas y permanentes, que, en realidad, venían a ser algo así como cadáveres ejemplares.

2.2.4.-El fuego: el sol se nos da pero el fuego nos lo procuramos.

Por débil que sea la fuerza de la fogata es lo que permite ver algo en la caverna. Es lo que le impulsa al hombre hacia su autonomía personal. Ese afán de saber, por sí mismo. Esa tendencia natural a salir de la caverna de la ignorancia. “Todos los hombres por naturaleza desean saber”⁵¹. Como dice Hans Blumenberg: “¡Más luz! Es uno de los postulados irrenunciables del proceso jamás concluido de venir a ser humano. ¡No demasiada! Es el otro, que por su parte ha de gobernar al movimiento contrario de huida hacia la caverna, hacia el perenne placer de las sombras”⁵². Prometeo fue encadenado en las montañas del Cáucaso porque hizo posible la autonomía del hombre. Desde aquellos remotos tiempos mostrados en la genealogía de la divinidad que es la *Teogonía*, obra del poeta griego Hesíodo (siglo VIII a C), la independencia del hombre no ha tenido nunca buena prensa entre los dioses. Esquilo, en su *Prometeo Encadenado*, nos dice que “además de conseguir que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo, Prometeo les concedió el fuego, con lo que los hombres pudieron salir de las grutas que habitaban bajo la tierra sin sol, y transformase en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afecto”⁵³. Oponer, aunque sea metafóricamente, como se hace en el mito de la caverna, el sol al fuego como fuente del conocimiento, predicando solemnemente que solamente la luz del sol es lo que nos puede permitir contemplar las Ideas y llegar al verdadero conocimiento, es una de esas exageraciones a las que, según los expertos, Platón era tan proclive. Gran parte de la cultura y de la ciencia, han sido posibles, gracias a la manipulación a que el hombre ha sometido al fuego a lo largo de la historia. Pero la diferencia decisiva, desde el punto de vista de la autonomía del hombre, es que el sol, se nos da, mientras que el fuego nos lo procuramos. En todo caso, Platón es coherente con el fundamento de su teoría del conocimiento: del mismo modo que se nos da la luz del sol, así también el conocimiento del Bien en sí, se nos da, antes de nacer, cuando el alma iba por los cielos en el carro alado.

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Agustín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1994, 1-25.

⁵² Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, Editorial Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pág.52.

⁵³ Esquilo, *Prometeo Encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 1986, págs. 245. 252, 450.

2.2.5.- Los fabricantes de sombras ¿quiénes son?: ¿los sofistas o los teólogos?

“Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan”⁵⁴. Para Platón los sofistas eran gentes tan insustanciales como los fabricantes de sombras de la caverna. “A mí al menos me parece, que el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma”⁵⁵. Y para que no hubiera dudas, Platón dice que los sofistas se ocupan del no ser: “Aquél (el sofista) escabulléndose en la tiniebla del no ser actúa en combinación con ella”⁵⁶. Lo que no deja de ser curioso teniendo en cuenta que, los especialistas de la filosofía griega, consideran, que el movimiento llevado a cabo por los sofistas en los siglos V y IV (a.d.n.e), constituyó la primera Ilustración de la historia. Lo que ocurre es que, las enseñanzas de los sofistas, eran notablemente diferentes a las enseñanzas de Platón. Los sofistas democratizaron la cultura; defendían la autonomía moral del hombre; solo podemos conocer lo que nos llega a través de la experiencia y de los sentidos; los dioses no se ocupan de los asuntos humanos. Como Platón no admitía ninguna de estas ideas, consideraba que, en realidad, lo que hacían los sofistas era lo mismo que hacían los fabricantes de sombras de la caverna: engañar a la gente haciéndoles creer que las sombras eran la realidad, que sus verdades eran la Verdad. La descalificación que Platón hizo de los sofistas, tuvo éxito y, hoy, todavía se utiliza como insulto.

Sin embargo, considerando la autonomía moral del hombre desde una perspectiva histórica, habrían sido Platón y, sus seguidores los neoplatónicos,

⁵⁴ Platón, *La República* (Libro VII), Editorial Gredos, Madrid, 1986, 515^a.

⁵⁵ Platón, *Protágoras*, 313c.

⁵⁶ Platón, *El Sofista o del Ser*, 254a3.

quienes habrían devenido en fabricantes de sombras. Aristóteles niega que las Ideas existan ni fuera ni dentro de la caverna: “Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión (“provenir de”). Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas?”⁵⁷

A partir del siglo III (d.n.e) el neoplatonismo desarrolla un idealismo exacerbado que se extiende hasta el siglo VI: el mundo sensible es una pura ilusión y causa de todos los errores, el cuerpo es miseria y degradación, en el alma reside el yo auténtico y es inmortal. Durante toda la Edad Media y, especialmente, en la época oscura que va del siglo VI al siglo IX, el neoplatonismo fue el alimento espiritual de toda clase de creyentes. Pero Plotino al que se considera el creador de esta corriente de pensamiento, corrió la misma suerte que Aristóteles, al que los Padres de la Iglesia y de la Escolástica medieval, manipularon de tal modo, que su filosofía les sirvió de fundamento para afirmar que, no solo era inconcebible que el hombre pudiera aspirar a su independencia y autonomía espiritual, sino que, además, constituía una herejía radical. Los historiadores han destacado, entre los pensadores neoplatónicos, al que fue obispo de Atenas, Dionisio Areopagita o Pseudo-Dionisio, que, con Agustín de Hipona, como veremos más adelante en el Capítulo Cuarto, tuvieron una inmensa autoridad e influencia en la Edad Media⁵⁸.

En el siglo XV concluye la Edad Media y comienza una época, en la que en Europa se inicia abiertamente el desarrollo de un pensamiento libre e independiente de la, durante siglos, indiscutida autoridad religiosa. Aunque, al universo católico, le

⁵⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1079b 20-30. Gredos 1994.

⁵⁸ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit, 2007.

ha costado siglos admitir la rebelión de Lutero en el siglo XVI, su atrevimiento a protestar contra los desmanes de la autoridad religiosa, fue determinante para que la humanidad cayera en la cuenta de que había estado viviendo, durante siglos, en una caverna. La Reforma no declaró que la autonomía moral fuera un constitutivo esencial del hombre, pero reivindicó, de forma lúcida y radical, que el hombre, en su vida religiosa, no necesitaba de ninguna autoridad eclesiástica interpuesta entre Dios y él. Como ha dicho el filósofo de la Universidad de Harvard, John Rawls: “La Reforma fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto, propició a su vez, pluralismos de otros tipos, que acabaron convirtiéndose en un rasgo fundamental y permanente de la vida contemporánea hacia finales del siglo XVIII”⁵⁹.

Como consecuencia de este proceso, a partir de la Reforma de Lutero, los liberados de la caverna se sintieron impelidos a explicar, a los que seguían encadenados, las ventajas que ofrecía atreverse a pensar por su cuenta y, a poner en duda, que las sombras en las que estaban viviendo fueran la única verdad. Los ilustrados del siglo XVIII se preguntaban cómo era posible que todavía existieran criaturas sumidas aun en la cueva de su inmadurez, y expuestas a mentiras piadosas y a la ilusiones de los sistemas dogmáticos. En el siglo de las Luces, los sucesores de los fabricantes de sombras de la caverna, eran ahora los eclesiásticos y los dogmáticos que inculcaban en la gente ilusiones falsas, sumisión a creencias irracionales y abandono de la búsqueda de la verdad por sus propios medios. Lo que resultaba extraño es que el hombre hubiera podido vivir, durante tantos siglos, en la caverna, hasta que fue sacado de ella por la Ilustración. Sin duda, quienes toda su vida la han pasado en una cueva, no alcanzan a comprender qué significa vivir en una caverna. El creyente que, junto con la leche materna, ha recibido desde niño las ideas religiosas como si fueran realidades tangibles y verificables, se ha mantenido durante

⁵⁹ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, págs.33-34.

siglos en lo que Kant llamó “la inmadurez culpable” refiriéndose a que, hasta la Ilustración, el hombre no se atreviera pensar por sí mismo.

La alternativa a la autonomía moral del hombre ha sido su vigilada permanencia en la caverna. Platón, remató en las *Leyes*, lo que quería decir en el mito con el encadenamiento de los habitantes de la caverna. Entiende Platón que una ciudad solo puede sobrevivir si sus ciudadanos son piadosos y amantes de los dioses: “Nunca nadie que suponga que, los dioses son como lo declaran las leyes, llevó a cabo intencionalmente una obra impía ni dejó escapar una palabra que contraviniera la ley”⁶⁰.

Pero Platón no quiere quedarse en pura palabrería teológica y, describe minuciosamente, la creación de una Junta Nocturna que debe ocuparse de vigilar el comportamiento de los ciudadanos y, la clase de penas que debe aplicar según la gravedad de los delitos cometidos, estableciendo la pena de muerte para los delitos contra la religión. “¿Acaso no dijimos que, en nuestra ciudad, debe haber una Junta que tenga aproximadamente las siguientes características?”⁶¹ “Esta institución estará compuesta de una mezcla de jóvenes y ancianos, que se reunirá, obligatoriamente, todos los días desde antes del alba hasta la salida del sol. Formarán parte de él, primero los sacerdotes que recibieron primeros premios en el certamen de la virtud. Los diez guardianes de la ley más ancianos deben ser siempre sus miembros fundamentales”⁶². “Mas, si se hiciere evidente que alguien tras cometer una impiedad de adultos, construye un templo en su casa o eleva por su cuenta sacrificios a cualquiera de los dioses en público, sea castigado con la muerte por haber hecho un sacrificio en estado impuro”⁶³.

⁶⁰ Platón, *Las Leyes*, 885b, 7-8.

⁶¹ Platón, *Las Leyes*, 961 a.

⁶² Platón, *Las Leyes* 951d.

⁶³ Platón, *Las Leyes*, 910 e-d.

La reacción contra la Ilustración y contra la Reforma se resolvió con un regreso a la caverna de las más puras tradiciones y a reafirmar que, en materia de moral, la autoridad religiosa es infalible. De este modo, dice Blumenberg, “la caverna comenzó a engendrar monstruos, dedicándose a meter en la cabeza de los seres humanos, algo que debería significar para ellos más que sus vidas y sobre lo que nunca pudieran pensar pacíficamente. Con Platón y su teoría de las Ideas, la nadería se eleva a ser existente, incluso a verdad absoluta. Cuando estos monstruos salen de la caverna empiezan las idolatrías, las disputas y fanatismos, anatemas y quemaderos. El ser humano pone en práctica lo que estos modernos profetas de la caverna han pensado para él”⁶⁴.

2.2.6.- En la caverna se otorgaban honores y recompensas: allí empezaron a concebirse los premios al pensamiento crítico.

Es evidente que, para Platón, toda la escenografía de la caverna debe servir, no solo para que se perciba fácilmente que no hay nada comparable a la contemplación de la Verdad que se alcanza fuera de la caverna, sino que, además, debe servir para poner en ridículo la seriedad con que se toman sus competiciones los encadenados en la cueva. Esta es la intención pedagógica. Pero algo falla, porque el encargado de explicarles a los encadenados las maravillas del verdadero conocimiento, no solamente no logra convencerles de que los honores y recompensas que se dan fuera de la caverna son mejores, sino que, cuando vuelve a

⁶⁴ Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, op.cit., ed.cit., pág. 425.

participar con sus antiguos compañeros en las competencias sobre la calidad y los movimientos de las sombras, hace el ridículo, porque sus ojos, acostumbrados al sol, le sitúan en desventaja con aquellos cuyos ojos nunca han dejado de mirar a las sombras.

Se ha producido el triunfo del mundo de la mera opinión contra el mundo de la Idea del Bien en sí. Para Platón el mundo de la mera opinión es el que corresponde al conocimiento sensible, al conocimiento de los fenómenos, al conocimiento empírico, que no producen ciencia ya que ésta se encuentra solamente en las Ideas. Pero desde Aristóteles sabemos, y la nueva ciencia en el siglo XVII confirmó, que solamente podemos llegar a la verdad a partir de los datos que nos proporciona el conocimiento empírico. Ciertamente, vivimos encadenados al conocimiento que nos llega a través de los sentidos. De ahí que las cadenas que les impiden moverse a los habitantes de la caverna no logran el propósito que les había asignado Platón: vivir en la ignorancia. Al fin y al cabo, las sombras son fenómenos ópticos proyectados por cosas reales, no son productos de la fantasía como el Bien en sí.

Claro que este no es el punto de vista de Platón, que abandona a su suerte al liberado que ha regresado a la caverna provisto con su teoría de las Ideas, pero que a nadie parecen interesarle y a él mismo ya no le son útiles. ¿Se ha tratado de una falsa liberación? Se ha producido una inversión no querida por Platón: el que está encadenado a la ignorancia es el liberado y, los encadenados de la caverna gozan de la libertad de ver y oír todos los fenómenos que ocurren a su alrededor. ¿El único mundo que realmente existe es el mundo de la mera opinión y, como dijo Aristóteles, el mundo de las Ideas del Bien en sí son palabras vacías y metáforas poéticas?

Para llegar a ser libre y autónomo, salir de la caverna consiste, más que en un desplazamiento físico, en un movimiento interior del hombre, por el cual empieza a ejercer un pensamiento crítico sobre todo lo que le rodea. En definitiva, los honores y recompensas que se reciben, cuando se desarrolla el pensamiento crítico, son los que dignifican y fortalecen la autonomía del hombre cualquiera que sea el tipo de caverna en que se encuentre. Mientras que los honores y premios que, en el mundo oficial de la Cultura, se suelen otorgar por haberse sometido a contemplar la Idea del Bien en sí, no son más valiosos que las sombras y las fruslerías de la caverna.

2.3.- El dualismo en los dos mitos: un producto de la fantasía literariamente tan brillante como tóxico.

El análisis de los dos mitos, el del Fedro y el mito de la Caverna, lleva a la conclusión de que la doctrina del dualismo es el eje fundamental en torno al que gira todo el pensamiento platónico. La historia de la filosofía moral ha sido profundamente condicionada por esa teoría dualista hasta Kant. ¿Por qué?

Por estas razones fundamentales:

- 1.- porque se trata de un dualismo antagónico, el bien y el mal irreconciliables; en el origen de los tiempos el caballo blanco fue seducido por el caballo negro.
- 2- la verdad está en el mundo inteligible de las ideas, que vive en lucha constante contra el error que anida en el mundo de lo sensible. Pocas veces en la historia la siembra de una teoría de la discordia ha sido acogida con tanto éxito.
- 3.- porque se afirma que este mundo no es el definitivo. La caverna tiene una salida.

4.- porque las limitaciones del hombre son transitorias: con la muerte la vida se transforma.

5.- porque hay una realidad inmutable, fuera de este mundo, donde se encuentra el Paraíso de las ideas, que es el destino del alma después de la muerte.

6.- porque, como ha dicho Leszek Kolakowski, el hombre es un ser mitógeno, y ante el terror histórico de la muerte, busca en los mitos el analgésico que no puede darle la razón. En definitiva, la capacidad de convivir, con un destino inmerecido, es una característica fundamental de la autonomía moral.

2.4.-La trinidad platónica.

2.4.1.- Caída, dualismo y heteronomía.

Los problemas que a lo largo de la historia ha tenido que superar la afirmación de la autonomía moral del hombre, arrancan de esta trinidad platónica: el hombre es un ser, profundamente insatisfecho, porque ha **caído** desde el supercielo a este mundo donde su vida está sometida a un **dualismo antagónico**, constituido por un lado, por los hechos sensibles y perecederos y, por otro, por las Ideas inteligibles y permanentes. No se trata de un dualismo pacífico. Platón desvirtúa la idea de lucha prolífica de Heráclito. En Platón, la lucha no engendra nada, porque las Ideas ya están engendradas en el ultramundo. Aquí el espíritu de lucha, militante, solo sirve para mantener viva la ilusión del destino supraceleste del alma, donde están los modelos que deben guiar su conducta en la tierra y, en consecuencia, solamente la **heteronomía moral** puede iluminar su comportamiento y asegurarle el triunfo en la carrera. Para Platón, y sus seguidores, el hombre no es un gestor solvente de su propia vida. Las normas de conducta le deben ser impuestas desde fuera y desde lo

alto. La trinidad: caída, dualismo y heteronomía son el correlato lógico de la ética, la teoría del conocimiento y la metafísica de Platón.

Para Platón, si podemos atribuirle como propias las opiniones que se manifiestan en sus *Diálogos*, el ser y el deber ser son lo mismo. No existe espacio para la autonomía moral. Cuando Sócrates busca infatigable la definición de la justicia, de la bondad, de la valentía, etc., busca la cuadratura del círculo, porque, según la teoría del conocimiento de Platón, de la observación de lo sensible y cambiante no puede inferirse ninguna verdad permanente e inmutable.

El filósofo norirlandés Terence Irwin afirmó, en su libro *La ética de Platón*, que: “Según Aristóteles, esta creencia en la deficiencia epistemológica de las cosas sensibles y, en la necesidad epistemológica de las Ideas que son independientes de lo sensible, constituye una diferencia crucial, entre Sócrates y Platón, en lo tocante a cuestiones de metafísica y epistemología. Para Aristóteles, Platón desarrolló su teoría de las Ideas, inteligibles e independientes, en respuesta a la búsqueda socrática de definiciones para la ética, ya que creía que tales definiciones no podían aplicarse a las cosas sensibles, pues estas últimas se hayan sujetas a cambios”⁶⁵.

El texto de Aristóteles, al que se refiere Irwin, es de importancia y lo voy citar completo: “En efecto, Platón familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates, se había ocupado de temas éticos y, no en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, Platón los aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da

⁶⁵Irwin, Terence, *La ética de Platón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2000, pág. 249.

en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades; y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que **son** les dio el nombre de Ideas, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que, según ellas, reciben su nombre”⁶⁶.

Platón, como hombre de su tiempo, y, hombre comprometido, estaba profundamente preocupado con la deriva social que la sociedad ateniense había emprendido desde Pericles. Se había empezado a sostener que la experiencia era la única fuente de conocimiento, que las normas de conducta tradicionales estaban superadas, y que el hombre era el centro y la medida de la belleza al que los escultores dedicaron unas obras que, todavía hoy, asombran al mundo. Para Platón, por su educación aristocrática, su profundo sentido religioso y su veneración por las tradiciones míticas y mistericas, la realidad no se reduce a lo que vemos, sino que hay otra realidad que no vemos, donde se encuentra la verdad.

2.4.2.- El ser y el deber ser se identifican con el Bien absoluto.

El error del método de Sócrates era no haberse dado cuenta de que el conocimiento que nos proporciona la experiencia sensible, a través de los sentidos, nos impide conocer la verdad. La trinidad: caída, dualismo y heteronomía no son hechos distintos que le suceden al hombre, sino manifestaciones consustanciales con la Idea del Bien en sí que todo lo gobierna. Platón cree que, solamente podemos superar este dualismo radical, mediante su metafísica que ha descubierto que, la verdad y la esencia de las virtudes, se encuentra en las Ideas. Como ha dicho Werner Jaeger: “Sostener que el Bien es la medida más exacta significa lo mismo que el apotegma de Platón en las Leyes: Dios es la medida de todas las cosas. Este ataque

⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., ed.cit., 987a32-b10.

directo a la afirmación de Protágoras en su obra desaparecida, *Acerca de la Verdad*, de que “el hombre es la medida de todas las cosas”⁶⁷, tendía a poner a la norma absoluta en el trono del universo. Dios es el Bien en sí, la pura nómada, la medida de las medidas. Así, la política y la ética se tornan teología y ocupan su puesto a la cabeza de la filosofía teórica: lo que es y lo que debe ser son idénticos en un sentido absoluto; y la acción humana solamente adquiere sentido en referencia y dependencia a aquel valor Absoluto. En el ser eterno de las Ideas los valores morales tienen su única justificación posible”⁶⁸.

Quizá podemos pensar que la poderosa y sugestiva personalidad de Platón se proyecta y se desdobra en el personaje Sócrates, y los problemas teóricos de éste son también problemas de Platón, pero las dificultades del método dialéctico utilizado para obtener una definición válida para la ética, no son las que condicionan el empeño de Sócrates, sino que es la actitud personal de Platón ante el hombre y el mundo, la que está en la raíz de las razones que le llevaron a Platón a su teoría del dualismo y a discrepar de Sócrates.

¿Por qué Platón hizo del dualismo el fundamento de su filosofía? es la pregunta que se han hecho los especialistas y, por ello, voy a intentar poner de relieve el proceso que le llevó a Platón a su teoría del dualismo antagónico, ya que esa teoría es la negación radical de lo que entendemos por autonomía moral del hombre. Hay que tener presente que estamos ante uno de los personaje más relevantes de lo que se ha llamado el modelo clásico griego, es decir, su vida y su obra se consideran paradigma, ejemplo a imitar, no solo en el orden del pensamiento sino también en el orden de sus sentimientos. Ello es así hasta el punto de que los

⁶⁷ Platón, *Crátilo*, 386 a. Probablemente, desaparecida la obra de Protágoras, su famosa sentencia se haya podido conocer gracias a esta cita que Platón pone en boca de Sócrates en este *Diálogo*, lo que no dejaría de ser una curiosa paradoja.

⁶⁸ Jaeger, Werner, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pág. 108.

platónicos siguen viviendo entre nosotros. Con esa mentalidad dualista Platón se enfrentó a tres acontecimientos relevantes de su tiempo:

- la guerra civil del Peloponeso.
- la revolución cultural de los sofistas.
- la reivindicación de la autarquía de las ciudades griegas.

En esos tres hechos históricos, que marcaron profundamente la vida de los ciudadanos de la Grecia del siglo IV (a.d.n.e), el motivo desencadenante de los conflictos fue la desigual prosperidad económica entre griegos, según que fueran pro-atenienses o pro-espartanos; la hegemonía política y cultural de Atenas que situaba a Esparta en una posición subordinada y secundaria; la libertad de pensamiento que con el movimiento de los sofistas cuestionaba la tradición cultural y religiosa; la defensa del derecho a la autonomía política y moral de la comunidad y del individuo. Dado que, en la forma de superar estos conflictos, se encuentra comprometida la posibilidad de reconocimiento de la autonomía moral del hombre de todos los tiempos, nos parece oportuno hacer, en este momento, la observación de que existe una gran analogía entre los hechos que hemos mencionado de la Grecia del siglo IV (a.d.n.e) y los que han convulsionado la historia de nuestro país en el siglo pasado:

- la guerra civil de 1936,
- la recuperación del pensamiento laico,
- la reivindicación de la autonomía política.

La historiadora Nicole Loraux ha señalado: “¿Por qué hacer un elogio del anacronismo cuando se es historiador, si no es para sugerir, que, en el tiempo cronológico de la historia, convendría prestar atención o, al menos ofrecer un

espacio, a todos los fenómenos de repetición sin garantizar aleccionamiento.”⁶⁹ En esta tesis se mencionarán las analogías que pueden observarse, entre los procesos por lo que pasó el concepto de autonomía en la Grecia clásica y, los procesos que se dieron en nuestro país, hasta que la autonomía moral del ciudadano llegó a ser reconocida en la Constitución de 1978.

Esos acontecimientos históricos, a los que Platón no podía ser ajeno ni ver con indiferencia, no solo determinan el perfil y el talante de una personalidad radicalmente opuesta a la autonomía moral del hombre sino que, además constituyen, en el orden de la cultura, la más clara referencia para entender, el tipo de respuesta que concibe Platón, para los problemas que esos hechos estaban planteando a la sociedad de su tiempo y que, sin duda, determinaron el rumbo de su filosofía. Como vamos a ver a continuación, tanto sus reacciones personales, como sus respuestas doctrinales, son también hoy, para nosotros, como un espejo donde vemos a la autonomía moral del hombre debatirse dramáticamente.

2.5.- Las actitudes personales de Platón.

2.5.1.- Su descargo de conciencia ante la Guerra Civil del Peloponeso.

En primer lugar, Platón era un aristócrata que procedía de una ilustre familia ateniense. La infancia y la juventud de Platón transcurrieron entre los años 428 y 399, en el ambiente propio de las más prestigiosas familias de Atenas, que educaban a sus hijos dedicando gran atención a las actividades deportivas y las tradiciones religiosas. Cuando murió su admirado maestro Sócrates, tenía Platón 29 años y ya había formado parte activa de una sociedad que, durante todo el siglo V, se había dividido, a causa de la Guerra Civil, entre los conservadores partidarios de Esparta y

⁶⁹ Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas*, Editorial Akal, Madrid, 2008, pág. 215.

los demócratas partidarios de Atenas. El triunfo de los conservadores en la Guerra Civil se hizo a sangre y fuego. El ejército espartano arrasó Atenas y, en el año 404, dejó el gobierno de la ciudad a los treinta tiranos, uno de ellos, tío de Platón. En este momento crucial, éste tenía 24 años. Una edad en la que los estudiantes suelen enfrentarse con entusiasmo a los atropellos del Poder ¿podemos imaginarnos a Platón por las calles de Atenas solidarizándose con sus compañeros? Nadie mejor que, él mismo, para decirnos lo que hizo en tal circunstancia; y nos lo explica en su famosa *Carta VII*:

“Cuando yo era joven sentí, en efecto, el mismo afán que otros muchos; pensé que, apenas llegara a ser dueño de mí mismo, me dedicaría sin más demora a los asuntos comunes de la política. Pero me afectaron algunas vicisitudes de los sucesos de la ciudad, que fueron los siguientes: encontrándose el gobierno de entonces violentamente criticado por la mayoría, sobrevino un cambio de constitución, y al frente de este golpe revolucionario, se destacaron como caudillos cincuenta y un hombres... y treinta de ellos se instalaron como jefes con poderes absolutos. Y algunos de ellos resultaban que eran familiares y conocidos míos, y por ese motivo me invitaron a colaborar en actividades que consideraban convenientes para mí. Entonces no sentí yo ningún reparo de extrañeza, a causa de mi juventud; creí que ellos gobernarían la ciudad llevándola desde un modo de vivir injusto a una justa convivencia, de modo que les presté toda mi atención a ver qué hacían.”

Lo que hicieron los Treinta Tiranos en Atenas, todos los historiadores coinciden en considerarlo como un golpe de Estado en toda regla. Y casualmente, “resultaba,” dice Platón, que algunos de los que dieron el golpe de Estado eran familiares y amigos suyos. Y colaboró con ellos. Pero enseguida pudo ver las atrocidades que cometían. Se indignó y, se apartó de los desastres de aquel período. Y continúa diciendo Platón en su carta:

“Pero, en breve tiempo, cayó la tiranía de los Treinta y todo el régimen político de entonces. De nuevo, aunque con menos ímpetu, me impulsó el deseo de dedicarme a los temas comunitarios y políticos. Sucedían, desde luego, en aquellos agitados momentos muchas cosas que uno rechazaría con indignación, y no fue nada extraño que, en aquél ambiente turbulento, algunos se cobraran venganzas excesivas de sus enemigos; pero aun así, los exiliados que entonces volvieron, se portaron con una enorme moderación”.

“Pero, de nuevo, por un desdichado azar, los que entonces ejercían el poder condujeron a nuestro compañero Sócrates ante un tribunal popular, imputándole una acusación criminalísima y la menos adecuada a Sócrates; pues los unos presentaron a Sócrates como impío, y los otros votaron su condena a muerte. Observando yo tales hechos, y a los hombres que actuaban en política, a la par que las leyes y las costumbres, tanto cuanto más los examinaba y avanzaba en edad, tanto más arduo me parecía el gobernar con rectitud los asuntos del Estado”⁷⁰. En un país como España, ésta *Carta VII* de Platón, podrían muy bien haberla firmado personajes de un compromiso intelectual tan diferente como Pedro Laín Entralgo o José Ortega y Gasset. Rezuma esta famosa Carta de Platón un cierto “descargo de conciencia” y un sentimiento de frustración porque “no era esto” lo que debía ser la política de Atenas.

Aun cuando Pericles, había muerto en el año 429, sin embargo, Platón era consciente de que estaba viviendo en una sociedad cuyos hábitos mentales, artísticos y morales se fraguaron en el siglo anterior, en el llamado siglo de Pericles, que nació en la década de 490. Ese fenómeno histórico de la repetición, al que se refería la autora Nicole Loreaux, antes citada, nos lleva de la mano a recordar que en España

⁷⁰ Platón, *Carta VII*, Editorial Gredos, Madrid, 324c, d, e 325b, c, d, 326b.

los historiadores coinciden en que, nuestra Guerra Civil se incubó en el siglo XIX. Y algunos de nuestros problemas para una convivencia pacífica en lo religioso, en lo político, económico y cultural, fueron muy semejantes a los que preocupaban al joven Platón en la Grecia del siglo IV a.d.n.e., como vamos a ver a continuación.

En su juventud Platón pudo contemplar que la democracia favorecía las luchas entre grupos sociales y de unas ciudades contra otras, el afán desmedido de lucro, la pérdida del respeto a los dioses, la negación de verdades absolutas, la democratización de la cultura y, todo ello ocurría, al mismo tiempo que Atenas era el centro espiritual del mundo con personalidades como: Sócrates, Tucídides, Protágoras, Fidias, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Praxíteles...

2.5.2.- La divinidad es la medida de todas las cosas.

El régimen democrático no era el preferido por Platón y, para él, la inestabilidad política de Atenas requería una transformación profunda, que solamente era posible aceptando que, la realidad que nos ofrece la experiencia, es engañosa y perecedera, y, por tanto, de ella no pueden venir las soluciones estables y verdaderas. El historiador Robin Lane Fox señaló que “Platón, que no era ningún demócrata, insistía en que Pericles había sido un demagogo adulator que había dirigido a los atenienses al desastre y los había corrompido. No se le podía eximir de culpa en la derrota final de los atenienses a manos de los espartanos en la posterior guerra del Peloponeso. Pero otros autores, Tucídides entre ellos, concluían que si, efectivamente, Pericles empezó siendo un demagogo, sin embargo, llegó a alcanzar la superioridad olímpica”⁷¹. Ya se ve que la descalificación de hombres ilustres, que han prestado grandes servicios a su patria, es recurrente cuando, en un país, la división de

⁷¹ Lane Fox, Robin, *El Mundo Clásico*, op.cit. ed.cit., pág. 203.

los ciudadanos en liberales o conservadores se convierte en motivo de confrontación y de una intolerancia radical.

Platón propone un régimen político distinto y utópico, la polis debe ser autosuficiente, autárquica, y organizada, de tal forma, que haga posible el desarrollo de la autarquía personal de sus ciudadanos. Pero la metafísica de Platón se encargaba de reducir esta polis a lo que hoy llamaríamos un Estado confesional y, la autonomía moral de la persona, no traspasaba el umbral de la puerta de su casa. Estos textos de las *Leyes* son claros y contundentes: “Hemos de regir nuestras casas y nuestras ciudades obedeciendo a lo que hay de inmortal en nosotros y dando nombre de ley a lo que determina la razón”⁷². “Hay que persuadir a los ciudadanos de que las prescripciones humanas miran a las divinas, y las divinas todas a la razón, que es su guía”⁷³. “Porque Dios lo es todo, y con Dios, la fortuna y la oportunidad gobiernan todos los asuntos humano”⁷⁴. “La divinidad, ciertamente, ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas, y mucho mejor que cualquier hombre, como algunos afirman”⁷⁵. A este respecto, resulta pertinente recordar las palabras del filósofo Emilio Lledó en su *La memoria del Logos*: “Las filosofía surgía en Platón como una necesidad profunda de dar respuesta al reto de una sociedad desorganizada; pero, para ello, era preciso que comenzase, en el individuo mismo, una especie de reorganización interior. Polis y psyche, eran, pues, las dos vertientes de un mismo problema”⁷⁶. Pero los problemas del buen Gobierno no eran la única inquietud de Platón. Además, desde los años de su juventud, había visto cómo se iba consolidando en Atenas la emancipación del pensamiento y de las conciencias en lo religioso y lo político. Lo que hoy llamaríamos el desarrollo de un pensamiento laico. El

⁷² Platón, *Las Leyes*, 714a.

⁷³ *Ibd.* 631d.

⁷⁴ *Ibd.* 709a.

⁷⁵ *Ibd.* 716c.

⁷⁶ Lledó, Emilio, *La memoria del logos*, Editorial Taurus, Barcelona, 1990, pág. 63.

pensamiento griego había iniciado su emancipación en el siglo V, y con Pericles (año 430) se inicia una verdadera revolución en la cultura y en las costumbres.

Anaxágoras, amigo de Pericles, impartió sus doctrinas sobre la filosofía naturalista. Aparecen los primeros sofistas. Uno de ellos, Protágoras establecería, por primera vez en la historia, la primacía de la autonomía moral del hombre, con la formulación, en su obra *Acerca de la Verdad*, de un principio que se mantiene como una verdad viva y actual después de 2500 años: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto que no son”⁷⁷. Los sofistas sostenían que la religión era un producto de la mente humana. Pero, sobre todo, los sofistas, representan la reacción contra la sumisión de las conductas al designio de los dioses y a la oligarquía aristocrática, la sustitución de una permanente interpretación de la vida en términos mitológicos, por una concepción del hombre y del mundo que hace del logos, de la razón y la experiencia, la única fuente de conocimiento posible para el hombre. Fue una verdadera revolución cultural que se extendió por calles, plazas y salones de toda Grecia. Cuando murió Protágoras, Platón tenía 13 años, pero siendo ya adulto manifestó de malas maneras su opinión sobre los sofistas:

“Cada uno de los que por un salario educa privadamente, a los cuales, aquellos (los políticos) llaman sofistas y tienen por sus competidores, no enseñan otra cosa que las convicciones que la multitud se forja en las Asambleas cuando se congrega, y a lo cual los sofistas denominan “sabiduría. Es como si alguien, puesto a criar una bestia grande y fuerte, conociera sus impulsos y deseos, cómo debería acercársele y cómo tocarla, cuándo y por qué se vuelve más feroz o más mansa, qué sonidos acostumbra a emitir en qué ocasiones y cuáles sonidos emitidos por otro, a su vez, la tornan mansa y salvaje; y tras aprender todas estas cosas durante largo tiempo en su compañía, diera a esto el nombre de “sabiduría,” lo sistematizara (ese alguien)

⁷⁷ Según afirma Julián Marías en su *Historia de la filosofía* esta frase de Protágoras fue transmitida por varios filósofos posteriores, op.cit., ed.cit., pág.36.

como arte y se abocara a su enseñanza, sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto; y aplicara todos estos términos a las opiniones del gran animal, denominando buenas a las cosas que a éste regocijan y malas a las que lo oprimen”⁷⁸. Ante una crítica tan brutal del sistema parlamentario, no es difícil imaginar las voces que los enfrentamientos verbales dejarían oír en una ciudad, en la que se asegura, que los varones adultos podrían llegar a los 30.000, y tan profundamente dividida entre partidarios de uno y otro bando. Es obvio que la polémica estaba en la calle. Como sabemos, en nuestro tiempo, la teoría de que el Estado debe fomentar la formación de minorías selectas y de que la democracia es el peor de los regímenes posibles, son dos ideas complementarias que, en el siglo XX, formaron parte del discurso político en algunas ciudades de la Europa contemporánea, especialmente en nuestros país, una vez terminada la Guerra Civil y que, como vemos, tuvieron en Platón un ilustre antecedente.

2.5.3.- Los trágicos y Platón.

Los mejores exponentes de la emancipación de los espíritus impulsada por los sofistas, son los grandes comediógrafos que se atreven a poner en escena cuestiones hasta entonces silenciadas. Y entre los dramaturgos es Eurípides el más decidido seguidor de la Ilustración ateniense, cuyas referencias a los dioses quedan muy lejos del respeto incondicionado de las creencias tradicionales: “Si hay dioses, tú (Aquiles) que eres un hombre justo, obtendrás premios de los dioses: y si no, ¿qué falta hace esforzarse?”⁷⁹. “Veo la mano de los dioses que, unas veces, elevan a las nubes lo que no es nada y, otras, destruyen lo más digno”⁸⁰. Y Tucídides, que, en su obra maestra *La historia de la guerra del Peloponeso* elimina deliberadamente de ella todo influjo

⁷⁸Platón, *República* (Libro VI), op.cit., 493 a,b,c.

⁷⁹Eurípides, *Figénia en Aúlida*, 1034. Alianza Editorial.2002.

⁸⁰Eurípides, *Las Troyanas*, 613.

de tipo sobrenatural o mítico, con lo que establece una forma radicalmente distinta a la de Herodoto de concebir la historia. Este reconoce que los dioses pueden castigar a un individuo por las malas acciones cometidas por uno de sus antepasados. Así pues, esta creencia en “la culpa hereditaria,” asociada a los conceptos de “merecido castigo” y lo “inevitable,” forman parte de la manera de escribir y de pensar de Herodoto”⁸¹. El fervoroso dualismo de Platón no respetó ni a Homero ni a los grandes trágicos: “Pero entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta, que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males”⁸².

2.5.4.- No puede aceptar la secularización del pensamiento y de las costumbres.

Cuando, en la vida diaria de los atenienses de toda condición, empieza a desarrollarse el espíritu crítico al tener, por primera vez, voz y voto en las Asambleas que gobiernan los asuntos de la comunidad, la extensión de ese espíritu a todas las esferas de la vida es imparable. Ante las catástrofes y las desgracias privadas y públicas, el ciudadano ateniense no había tenido la oportunidad de enjuiciarlas reunido con otros ciudadanos en Asamblea. Durante siglos, los tiranos o la oligarquía aristocrática resolvían los asuntos sin contar con el pueblo. No hay peligro de caer en anacronismo alguno si recordamos que, en España durante todo el siglo XIX, se mantuvo una lucha constante para acabar con el régimen absolutista, y que, ya en el siglo XX, la conflictividad, en nuestro país, entre democracia y absolutismo, desencadenó el drama más sangriento de nuestra historia que, curiosamente, como la guerra civil del Peloponeso, terminó también con la imposición de una dictadura.

⁸¹Lane Fox, Robin, *El mundo clásico*, op.cit. ed.cit., pág.188.

⁸²Platón, *República* (II), 379 d.

Los fenómenos de repetición en la historia, a que aludía Nicole Loraux, son tan frecuentes como sorprendentes. Cabe preguntarse si cuando Clístenes en el año 508 estableció, por primera vez en la historia de la humanidad, el régimen democrático en Atenas, era consciente de que ese sistema de gobierno estaba llamado a transformar, no solo la ciudad, sino también al hombre que, de vivir como un ser sometido, iba a pasar a contemplar como posible su propia autarquía personal. La práctica del pensamiento crítico en las Asambleas no se agotaba entre sus muros. La secularización de todas las cuestiones de la vida, las de la ciudad y las del ciudadano, se había puesto en marcha por primera vez en el mundo griego. Se había iniciado el proceso hacia la autonomía moral del hombre. El logos empieza a independizarse de sus componentes mitológicos aun cuando, la tendencia hacia lo mítico no le abandonará nunca y, Platón habría de ser un buen ejemplo de esa difícil superación. “Para Platón la libertad política no constituía un asunto de interés primordial. Desaprobaba la libertad de vivir como a cada uno le dé la gana, lo que consideraba mero libertinaje, rasgo típico del gobierno de la chusma. La idea liberal de limitar la intervención del Estado en la vida de los ciudadanos no le preocupaba en absoluto. Obedecer sus leyes suponía necesariamente hacerse bueno”⁸³.

2.5.5.- El dualismo antagónico de Platón asiste inalterable a las desgracias de Atenas.

En el año 431 (a.d.n.e), en plena guerra con los espartanos, los atenienses fueron víctimas de una peste y Pericles fue uno de los que pereció a causa de ella. La desesperación y la irreligiosidad se extendieron entre los atenienses. Tucídides lo expresa así:” Las guerras y las epidemias de Atenas fueron causa de una mala costumbre que después se extendió a muchas otras cosas: los pobres que heredaban de los parientes ricos no pensaban más que en divertirse, porque temían ser víctimas de la enfermedad en cualquier momento. Y no había nadie que, por respeto a la

⁸³Lane Fox, Robin, *El mundo clásico*, op.cit, ed.cit., pág. 265.

virtud, quisiera emprender una obra buena que exigiera esfuerzo y trabajo. No había ningún temor a los dioses o a las leyes pues, les parecía, que daba igual obrar mal o bien”⁸⁴. Que a las atrocidades de la guerra viniera a sumarse una peste que indiscriminadamente llevaba a la muerte a hombres, mujeres y niños, para el pueblo creyente que atendía siempre con puntualidad a sus obligaciones con los dioses, fue una catástrofe absolutamente arbitraria e inmerecida, y desencadenó una crisis sobre la idea de la divinidad que dio lugar, a un proceso de emancipación religiosa de las conciencias que ya sería imparable.

Platón nació tres o cuatro años después de superada la peste. Pero las tragedias familiares que causó la epidemia pervivieron durante mucho tiempo. Para el filósofo-teólogo que era Platón, con la plaga de los sofistas, la sociedad ateniense había contraído una enfermedad más grave que la peste: el pensamiento se había independizado de los dioses y del sentido religioso del mundo y del hombre. Es el mismo lenguaje que utilizaban, en la primera mitad del siglo XX, algunos de nuestros teólogos cuando, ante las reivindicaciones que planteaba el pensamiento laico, decían que en España padecíamos una grave enfermedad que hacía necesario que la Guerra Civil tuviera la consideración de una Cruzada: “No es una Guerra Civil, sino una cruzada por la religión, por la patria y por la civilización”⁸⁵. Curiosamente, como veremos más adelante, aquellas reivindicaciones fueron incorporadas a la Constitución de 1978 y, la sociedad ha aprendido a convivir con la pluralidad y la libertad de pensamiento y de creencias.

De los hechos de la biografía de Platón podemos concluir que, desde el punto de vista psicológico, se dan en Platón todas las características que le constituyen en el modelo clásico por excelencia, para todos aquellos que aceptan la existencia de dos

⁸⁴Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Libro II, 53), Alianza Editorial, Madrid, 1989.

⁸⁵ Pla y Deniel, Enrique, *Pastoral: Las dos ciudades*, publicada el 30 de septiembre de 1936, citado por Casanova, Julián, *La Iglesia de Franco*, Editorial Crítica, 2009, pág.52.

mundos radicalmente diferentes, el divino y el humano y, por consiguiente, que la autonomía moral del hombre es imposible.

Pero, además de esas razones, de tipo personal, que le llevaron a Platón a hacer, del dualismo de la realidad, el centro de su filosofía y, a concebirlo no solo como la solución a los problemas de los hombres de su tiempo, sino también de sus propias obsesiones personales, hay otras razones, de orden histórico-cultural que pudieron determinar el rumbo del pensamiento de Platón y que, por afectar directamente al concepto de la autonomía moral del hombre, nos referimos a ellas.

2.6.- Los condicionamientos histórico-culturales.

De los antecedentes culturales, más significativos en el pensamiento filosófico de Platón, nos vamos a referir en primer lugar a Heráclito y a Parménides y, en segundo lugar, a las filosofías y religiones místicas.

2.6.1.- El concepto de síntesis no gozaba de las preferencias Platón.

Para Heráclito, *logos*, *cosmos*, *physis* y *nomos* constituían una unidad interna. Dijo: “Todas las cosas se engendran de discordia”, Fragmento 8. “Se unen completo e incompleto, consonante y disonante, unísono y dísono, y de todos se hace uno, y de uno se hacen todos”, Fragmento 10. “El Logos que a todas las cosas y en todo las gobierna”, Fragmento 41. “Y, uno son bien y mal”, Fragmento 58. “Para los despiertos hay Mundo común y uno,” Fragmento 89. “No hay manera de bañarse dos veces en la misma corriente; que las cosas se disipan y de nuevo se reúnen, van hacia

el ser y se alejan del ser”, Fragmento 91. “En la periferia del círculo, principio y fin, son uno”, Fragmento 103. “...todas las leyes humanas se alimentan de una divina”, Fragmento 114⁸⁶.

La naturaleza inconstante y fluida de la realidad, que tan certeramente definió Heráclito, fue lo que indujo a Platón a buscar, fuera de la realidad, alguna entidad fija y permanente que pudiera explicar la tendencia de nuestra mente a paralizar las impresiones que nos llegan de esa realidad cambiante. Su tendencia natural al dualismo antagónico, no se vio alterada por la concepción de Heráclito de que a la Unidad se llega por la síntesis de lo complejo y lo simple, de lo completo y lo incompleto, del bien y el mal. En este sentido podría decirse que el concepto de síntesis debió ser un martirio para Platón. Una realidad que fluye constantemente no existe. Solamente tienen existencia verdadera las Ideas que no cambian.

Si de Heráclito le cautivó su rotunda afirmación sobre la naturaleza cambiante y mudable de la realidad, de Parménides le sedujo su idea de que el Ser es uno, único e inmutable.

2.6.2.- El exilio del pluralismo y la tolerancia.

En la historia de la filosofía se dice que Parménides fue el que “inventó” la filosofía, lo que todavía hoy conocemos como la ontología y la metafísica. El ser era esférico y autosuficiente y constituía al universo en una unidad autárquica y cerrada porque, fuera del ser, no había nada. Dice Parménides: “un solo mito queda cuál

⁸⁶García-Bacca, Juan David (compilador), *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

camino: el Ente es. Y en este camino, hay muchos, múltiples indicios de que es el Ente ingénito y es imperecedero, de la raza de los todo y solo, imperturbable e infinito; ni fue ni será que, de una vez es, ahora todo, uno y continuo.”⁸⁷ Pero Parménides, deslumbrado quizás por este descubrimiento del Ser uno e inmutable, abrió una brecha profunda e irreparable en el mundo real. La multiplicidad, pluralidad y diversidad de los seres, de las cosas reales, fueron exiliadas extramuros del Ser porque no podían proporcionar al hombre más que una voluble e incierta opinión. El Ser y la pluralidad no podían convivir en la mente del hombre, porque el pensamiento y el ser constituyen una y la misma entidad. El pensamiento no puede captar lo transitorio y el devenir del mundo sensible. “Que es una misma cosa el Pensar con el Ser” dice en la estrofa I,3 del citado *Poema ontológico*.

Conviene recordar que esa afirmación de Parménides que nos puede parecer fantástica, ha constituido el origen de toda una corriente de pensamiento que va desde el propio Platón, llega hasta Hegel y, dentro de la teología cristiana, recibe la consideración de proximidad con el “Yo soy el que soy” de la Biblia⁸⁸.

La paradoja es que afirmando, tanto Heráclito como Parménides, la Unidad del mundo, no pudieron evitar que de sus propias teorías se desprendiera la división y pluralidad de la realidad. Hasta el punto que, se ha dicho que, con Parménides, comienza la escisión de los dos mundos, el de la verdad que es el ser y el de la apariencia que induce al error. Heráclito sabe conciliar la unidad y el cambio. Pero Parménides es absolutamente radical. Platón se adhirió con entusiasmo a ésta teoría radicalmente dualista de la realidad. “Porque creo, Sócrates, que tanto tú como cualquiera que sostenga que de cada cosa hay cierta realidad que es “en sí” y “por

⁸⁷Parménides, *Poema Ontológico* (Estrofa I), en García-Bacca, Juan David (compilador), *Los Presocráticos*, op.cit., ed.cit.

⁸⁸ *Éxodo* 3, 14.

sí,” estaría dispuesto a acordar, ante todo, que ninguna de ellas está en nosotros”⁸⁹. Como ha dicho Emilio Lledó: “...en el *Timeo* Platón rompe, con la tradición griega de un sistema cerrado y autárquico, y acude a poderes suprasensibles para explicar el mundo ¿por qué esta ruptura? Parece ser que el punto de inflexión hay que situarlo en el diálogo metafísico el *Parménides*, en el que se inicia una dualidad constituida por el mundo sensible y el inteligible y en el que, aquél depende esencialmente de éste”⁹⁰.

El otro antecedente histórico-cultural del dualismo antagónico de Platón lo explicó el propio Aristóteles en su Dialogo *De la Filosofía* del que se han conservado el suficiente número de fragmentos para que Werner Jaeger haya podido decir, que este Dialogo aristotélico “por su estilo, por su contenido y por su finalidad, ocupa un lugar único en el desarrollo intelectual de Aristóteles”⁹¹.

2.6.3.- Las filosofías orientales sobre el bien y el mal.

Aristóteles, en este Diálogo, hace una historia de la filosofía y se remonta a los tiempos más antiguos de Egipto y Asia Menor, citando la filosofía de los Magos y las doctrinas de los órficos: La enseñanza de los magos referida al dualismo iranio, según el cual había dos principios, un espíritu bueno y otro malo, Ormuz y Arriman; y Aristóteles compara a estos con las divinidades griegas Zeus y Hades.

⁸⁹ Platón. *Parménides*, 133 c-3.

⁹⁰ Lledó, Emilio, *Días y Libros. La Física de Platón*, editado por la Junta de Castilla y León, 1994, página 292.

⁹¹ Werner Jaeger, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág. 148.

También Plutarco compara la doctrina de las almas del mundo, buena y mala, de Platón, con el dualismo de los caldeos y Magos. Según Jaeger, en aquellas fechas la Academia de Platón era el centro de un interés creciente por las filosofías orientales, llevado hasta la intoxicación. En la Academia sentían un vivo interés por el dualismo religioso de los Parsis, que parecía prestar apoyo a la metafísica dualista de Platón. El alma del mundo mala que se opone a la buena, en las Leyes de Platón, es un homenaje a Zaratustra, hacia quien se sentía atraído Platón a causa de la fase matemática en que había acabado por entrar su teoría de las Ideas, y a causa del dualismo intensificado envuelto en ellas.

Curiosamente en el *New York Times*, en su edición del cuatro de diciembre de 2008, se nos informa de que, un grupo de arqueólogos de la Universidad de Chicago, ha descubierto las ruinas de una ciudad amurallada situada cerca de Siria y del mar Mediterráneo, en la que han encontrado una estela funeraria, cuyas inscripciones representan **la primera evidencia escrita** de que, en el siglo VIII (a.d.n.e.) los habitantes de esta región de Turquía profesaban la creencia religiosa de que el alma al morir se separaba del cuerpo.

Por lo que se refiere a posibles influencias de las doctrinas órficas en la cultura griega, es, a partir del siglo VI a.d.n.e., cuando entre el pueblo adquiere más importancia el culto a Orfeo, y a considerar al orfismo, como una religión de salvación, debido a la decisión de Orfeo de bajar a los Infiernos para liberar a Eurídice." **El interés de Aristóteles por precisar la antigüedad del orfismo, estaba relacionada con la coincidencia de la filosofía platónica sobre el dualismo, las Ideas y la inmortalidad del alma** con el núcleo más relevante de los aspectos mitológicos del orfismo ⁹²: el hombre es un ser caído como consecuencia de un pecado original; éste ha hecho del hombre, que inicialmente participaba de la esencia divina, un ser errante sobre la tierra; aunque es inmortal, está condenado a ir de cuerpo en cuerpo

⁹² Werner Jaeger, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., págs. 154-155.

hasta que, gracia a una ascesis prolongada, se libere de esa condición y regrese cerca de los dioses.

2.6.4.- La Grecia Clásica: cuna de paradigmas y patologías.

A la pregunta de ¿por qué Platón se decidió por una concepción dualista de la realidad?, hemos intentado sugerir que no se trató de una decisión puramente teórica o especulativa. Claramente hemos querido decir que el Platón histórico, de carne y hueso, con su pesimismo existencial y sus espléndidas utopías, fue la razón fundamental para que se identificara con el dualismo antagónico de la realidad. Platón era ya dualista antes de ponerse a filosofar. En resumen, hemos señalado que estos fueron los motivos:

- debido al carácter de los hechos y acontecimientos ocurridos en Grecia en los siglos V y IV: la inestabilidad política; la evolución hacia la democracia; la reivindicación de la autonomía de gobierno en las ciudades; la afirmación de la autonomía de la razón del hombre, frente a las concepciones míticas y religiosas, que consideraban como una blasfemia afirmar su independencia moral.

- debido a razones biográficas: era un ilustre aristócrata y un espíritu religioso, con un subconsciente predispuesto, diríamos hoy, hacia el despotismo ilustrado y la mitofilia que palpita en sus obras.

- en la tradición filosófica los pensadores que pudieron sugerirle el camino hacia una dualidad radical, probablemente fueron Heráclito y Parménides.

- los dualismos religiosos de las antiguas culturas y religiones místicas.

En todo caso, lo que es criticable en Platón, es el carácter dogmático de su dualismo que derivó en antagonismo porque si, desde que el hombre piensa, siempre

se las ha tenido que ver entre la apariencia y la realidad, con más claridad quedó patente con la llegada en el siglo XVIII de la llamada ciencia nueva en que, gracias a los nuevos instrumentos de observación, como el telescopio de Galileo, el hombre empezó a ver una realidad a la que nunca hubiera llegado valiéndose solamente de sus cinco sentidos. El filósofo Ernst Mach lo dijo certeramente: “La contradicción entre apariencia y realidad ha alcanzado un influjo improcedente en nuestra visión del mundo, pero no por ser un punto de partida equivocado, sino por haber exagerado, y que hizo que el mundo se nos fuera de las manos y se retirara a lejanías invisibles”⁹³.

En la vida de Platón hay, como una obstinación de índole profética, en la que se hubiera producido como un trance místico, por el que llegó al convencimiento de que, la división de la realidad en buena y mala, en sensible e inteligible, era una revelación sobrenatural que confirmaba esa dualidad como un constitutivo esencial del hombre. De donde, cualquier intento de afirmar la autonomía moral del hombre, en virtud de la cual éste se dicta a sí mismo sus propias normas morales y, se independiza de los dioses, era, no ya un error teórico, sino una blasfemia que debía ser condenada con la muerte. Y así, como vimos anteriormente, en su obra las **Leyes**, Platón establece el Consejo Nocturno para velar por la estabilidad de la polis y, con competencias, para condenar a muerte los casos de ateísmo y corrupción de las creencias. Porque Dios lo es todo, y con Dios, la fortuna y la oportunidad gobiernan todos los asuntos humanos”⁹⁴. Así como se ha dicho de la Historia de la Guerra del Peloponeso de Tucídides que constituye una obra maestra de todas las Guerras, no menos se podría decir de la intolerancia religiosa de Atenas que condenó a muerte a Sócrates por ese motivo, y persiguió, acusándolos también del delito de impiedad, a hombres tan ilustres como Anaxágoras, Fidias, Aspasia, Alcibíades, Protágoras, Eurípides...Sale a nuestro encuentro, otra vez, el fenómeno histórico de la repetición. Ahora lo recurrente es la intolerancia religiosa y las persecuciones a que

⁹³ Citado por Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, op.cit., ed.cit., pág.480.

⁹⁴ Platón, *Las Leyes* 709a, 709c.

da lugar. En la Guerra Civil española también seguimos al pie de la letra ese designio siniestro. El dogmatismo y los fundamentalismos de hoy, a siglos de distancia, tienen en Platón un ilustre antecedente donde contemplarse. Sin duda, de la cuna de la civilización que ha sido Grecia, hay que contemplar, tanto lo que consideramos tendencias paradigmáticas para emularlas, como las patológicas para excluirlas.

2.7.- El dualismo antagónico de Platón y la primera amnistía de la historia.

2.7.1.-La Grecia Clásica y la España de nuestro “siglo XX corto” (1931-1978).

Se ha dicho, de muchas maneras que, el presente no aparece virginalmente en nuestra conciencia, sino que, se presenta influido por los acontecimientos del pasado, ya sean los pacíficos de la cultura o los violentos de la guerra. En la España contemporánea estamos profundamente sacudidos por esta relación presente-pasado, hasta tal punto, que los escenarios históricos de la Grecia de los siglos V y IV (a.d.n.e), en los que tuvo lugar la Guerra Civil del Peloponeso, nos resultan, no solo más fáciles de comprender, sino también paradigmáticos, porque sus dramáticos interrogantes y sus no menos conflictivas soluciones, tienen grandes semejanzas con las experiencias vividas en nuestro país en lo que hemos llamado nuestro siglo XX corto. Un trabajo como éste, dedicado a estudiar la autonomía moral del hombre, no se puede abordar en nuestro país como si aquí no hubiera pasado nada y la sociedad fuera inocente en relación con esta cuestión. Tiempo, lugar y circunstancias constituyen el marco en que debe observarse el fenómeno de la autonomía moral. Lo cierto es que las tragedias que tuvieron lugar en

nuestro siglo XX corto se produjeron como consecuencia de que durante todo el siglo XIX el pueblo, que en el año 1877 era analfabeto el 70%⁹⁵, luchaba por salir de la tutela de quienes querían que permaneciera siempre en la minoría de edad. Aquí también llevó su tiempo conseguir que una Constitución declarara que la soberanía reside en el pueblo. Las clases dirigentes, contemplándose superiores, y jugueteando entre ellas a ver a quien le tocaba turnarse en el poder, hacían todo lo posible por retrasar la llegada de una autonomía, tanto del individuo como de las regiones, con la que España ya no podría ser gobernada de espaldas a las realidades sociales.

El texto del profesor José Quintana señala al protagonista silenciado de nuestra historia: “Las páginas que siguen se han escrito con la intención de contribuir a la recuperación de este siglo (el XIX) calumniado y maldito, pero también con la de ir más allá de la imagen tradicional en blanco y negro que lo reduce todo al plano de las intrigas cortesanas, los pronunciamientos y los discursos en las cortes, para tratar de sacar a la luz los problemas, las luchas, las frustraciones y las esperanzas de una inmensa mayoría de españoles a quienes, las reglas del juego del propio liberalismo, condenaban a ser simples “habitantes” de un país, donde solo tenía derecho al voto una minoría de ciudadanos y donde, las decisiones políticas, en las que los votos no tenían influencia alguna, estaban por lo regular en manos de un pequeño grupo de dirigentes militares”⁹⁶.

Aun cuando el tiempo y las circunstancias que nos separan de la Grecia de los siglos V y IV (a.d.n.e.) son evidentes, sorprende, en todo caso, ver la analogía entre los hechos y acontecimientos de la Guerra del Peloponeso y los acontecidos en España en nuestro “siglo XX corto”. Esparta representaba los intereses conservadores y Atenas los intereses de democráticos. Y esta división se vivía no solo en el interior

⁹⁵ Seco Serrano, Carlos, *Historia del conservadurismo español*, Temas de Hoy, 2000, pág.236.

⁹⁶ Fontana, José, *Historia de España. La época del liberalismo*, Prólogo XVI, Editorial Crítica. 2007

de las ciudades sino también dentro de las propias familias. En nuestro país, también ganaron la guerra los conservadores y se instauró, como en Atenas, una dictadura “Los atenienses del siglo IV no olvidaron los dos terribles golpes de Estado, oligárquicos, que habían sufrido, uno en el año 411 y otro en el 404 (a.d.n.e.) En la década de 350, los abuelos aún contaban a sus nietos anécdotas sobre ambos acontecimientos...”⁹⁷.

Todos los historiadores coinciden en destacar que, a finales del siglo V y ya en el siglo IV antes de nuestra era, existía en Atenas, como consecuencia de los múltiples enfrentamientos que tuvieron lugar durante una Guerra Civil que duró 55 años, un sentimiento religioso extremadamente fervoroso y sensible, hasta el punto de llegarse a vivir verdaderos histerismos colectivos ante hechos, como la mutilación de las estatuas del dios Hermes llevadas a cabo por un grupo de jóvenes; el proceso contra Alcibíades por profanar los misterios de Eleusis; la condena a muerte de seis generales, a pesar de que habían derrotado a Esparta en una batalla naval porque, a causa de una tormenta, no pudieron dar las honras fúnebres debidas a los soldados náufragos, y, en el año 399 antes de nuestra era, el proceso que acabó con la vida de Sócrates acusado de impiedad y de corrupción.⁹⁸ Este clima social de persecución por motivos religiosos tiene para nosotros un cierto aire de familia, ya que durante el siglo XIX y ya en el pasado siglo XX, la cultura política mantuvo con perseverancia, ese dualismo antagónico que se ha llamado “las dos Españas,” no siendo casual que fuera el Cardenal Gomá quien invocara y actualizara esa expresión, ya que, desde la Revolución francesa, en España el factor religioso se había convertido en cuestión de Estado.

2.7.2.- Hay que comprender el presente mediante el pasado.

⁹⁷ Lane Fox, Robin, *El mundo clásico*, op.cit., ed.cit., pág.276.

⁹⁸ *Historia Universal. Grecia II*, Editorial Salvat 2004, pág. 65.

Hasta ahora el historiador que investigaba los hechos del pasado debía tener sumo cuidado de no caer en anacronismos extravagantes o sutiles; era una cautela académica a tener en cuenta, sin embargo, a partir de las propuestas de la historiadora Nicole Loraux, ha dejado de ser uno de esos convencionalismos intocables, ya que para ella “el anacronismo se impone a partir del momento en que, para un historiador de la Antigüedad, el presente es el motor más eficaz de la pulsión de entender y que la historiadora resume, citando la afortunada fórmula, que se contiene en el libro de Marc Bloch *Apologie pour l’histoire ou Metier d’historien* de que “hay que comprender el presente mediante el pasado y el pasado mediante el presente. “Habría que entregarse, añade, a la práctica anglosajona consistente en confrontar sistemáticamente lo “antiguo” y lo “moderno” y cita la obra de Moses I. Finley *Democracy Ancient et Moderne*, como ejemplo de la aplicación de ese método⁹⁹.

La historiadora, en un detallado análisis de la palabra utilizada en la Grecia Clásica, para referirse a la guerra civil (stasis), nos señala que tanto, en Tucídides como en los documentos y discursos de la época, no se utiliza esa palabra para referirse a las luchas sociales, a las que, a pesar de su crueldad y su carácter reivindicativo, no se las puede considerar como una Revolución.

La historiadora entiende que el concepto de stasis no puede identificarse simplemente con el concepto moderno de guerra civil como revolución y, para demostrarlo, decide reflexionar sobre las simetrías que se dan entre La Comuna de París en 1871 y la stasis de Corcira del año 427 (a.d.n.e.) “para proceder a un vaivén tan sistemático como sea posible, dice, entre los comportamientos y los discursos antiguos y los comportamientos de un pasado, el de La Comuna, que hace tan solo

⁹⁹ Loraux, Nicole, *La Guerra Civil en Atenas*, op.cit., ed.cit., pág. 203.

unas décadas podía considerarse como bastante presente. En definitiva, por mucho que la antigua Grecia diste de nosotros, si seguimos intentando comprender los hechos griegos y seguimos sintiéndonos afectados por ellos, puede que sea porque en la historia se dan momentos en los que el tiempo, se conjuga en presente más de lo que el historiador podía haber imaginado,”¹⁰⁰ Lo que ahora me interesa destacar de los análisis que hace Nicole Loraux sobre los conceptos de *stasis* y *polemos*, entre sedición interior que arruina la ciudad y guerra exterior, es su conclusión de que la Guerra Civil en la Grecia clásica, no cuestionaba el carácter de ciudadano ateniense de ninguno de los contrincantes en lucha. Y el análisis lo hace apoyándose en Solón, en Tucídides y en la llamada **primera amnistía** en la historia de Occidente, promulgada en el año 403 antes de nuestra era.

2.7.3.- Una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente.

En primer lugar, al adversario en la Guerra Civil no se le considera antipatriota. Se atribuye a Solón una ley que establecía la obligación de que en caso de guerra civil, cada ciudadano debía alinearse en una de las dos facciones. “Del resto de sus leyes es especialmente particular y extraña la que dispone que sea proscrito quien en una revuelta no tome partido por ninguno de los dos bandos”¹⁰¹. Solón concebía que la Unidad de la ciudad no era un don caído del cielo, sino que se fraguaba en la dialéctica entre dos partidos, dos facciones y, en caso de guerra civil, en la reconciliación. Lo uno y lo otro, son opuestos compatibles: conviene que el conflicto civil deje de percibirse como el lugar donde se desgarrar y se recompone la sociedad, para poder ser pensado como una de las formas de vida en la ciudad”¹⁰². Corroborando este pensamiento, Aristóteles diría más tarde “una ciudad no se hace

¹⁰⁰ Loraux, Nicole, op.cit., ed.cit., págs. 53-.55.

¹⁰¹ Plutarco, *Vidas paralelas*, Editorial Gredos, Madrid, 1996, pág.138.

¹⁰² Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas*, op.cit., ed.cit., pág. 152.

con lo mismo, sino con lo diferente”¹⁰³ con lo que, el dualismo antagónico de Platón quedaría como la expresión de una política de la exclusión, del fanatismo y la intolerancia.

Por el contrario para Solón, igual que para Heráclito como vimos anteriormente, la idea de la división en dos no es incompatible con mantener una cierta unidad, que se reconstruye en el enfrentamiento de dos partidos alternantes y siempre destinada a recomponerse. En la Grecia clásica concebir la tendencia a la *stasis* como innata, suponía la lucidez de afrontar la idea de una ciudad conflictiva en origen, pero caracterizada por la autonomía política, en virtud de la cual todos los ciudadanos, cualesquiera que fueran sus diferencias sociales, eran rigurosamente iguales y no estaban sometidos a dogmas políticos o religiosos, como condición para ser considerados verdaderos ciudadanos atenienses.

Tucídides, para referirse a una ciudad en guerra civil, dice que se encuentra “en lucha consigo misma” y, cuando se refiere a los acontecimientos del año 410 (a.d.n.e.), en que la ciudad estaba tomada por los oligarcas y el pueblo se encontraba en Samos en guerra naval para restaurar la democracia, dice Tucídides que los atenienses de Samos tenían el proyecto de “realizar una expedición marítima contra ellos mismos”¹⁰⁴. Designar al grupo adverso, como sí mismo, implica que la representación del otro como ciudadano, prevalece sobre su calidad de adversario y de sedicioso; por lo tanto, implica que, bajo la división, domina insistente la representación de la unidad.

En segundo lugar, la concesión de la amnistía, con el juramento de cumplirla, que hicieron los demócratas del Pireo, en el año 403 a.d.n.e., cuando vencieron al gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos que durante algunos meses, según Jenofonte, “mataron a más ciudadanos que los peloponesios durante años de

¹⁰³ Aristóteles, *Política*, IV 1496^a.

¹⁰⁴ Tucídides, op.cit., VIII,86,4.

operaciones militares”¹⁰⁵, no tenía precedentes. Se iba a crear una institución nueva en la historia política. Por tanto, el esfuerzo para no caer en el esquizofrénico dualismo de considerar a unos caídos con honor y, a otros, señalarlos para siempre como anti-atenienses, debió ser dramático y objeto de intensas discusiones. Las atrocidades cometidas por la dictadura de los Treinta Tiranos durante algunos meses, han sido atestiguadas por Platón en la anteriormente citada *Carta VII*. No es extraño que, en la Asamblea convocada para aprobar la amnistía, se pidiera venganza ¿no era lógico considerarles traidores e indignos de ser considerados como ciudadanos atenienses? ¿Por qué se impuso la amnistía?

En primer lugar, hay que decir que la amnistía se concedió en el año 403 antes de nuestra era, justamente cuando terminó la guerra con la derrota del ejército de los Treinta Tiranos. No se esperaron cuarenta años para concederla. No se programó un tiempo para que el vencido fuera socializado en nuevas normas de conducta, en nuevos ideales atenienses. Cuando la concesión de una amnistía se demora durante muchos años, la generosidad, fundamento de la amnistía, queda desplazada en aras del tactismo político. Sin duda, la ausencia de dogmas políticos y religiosos, que era el fundamento de la democracia y, por tanto, de los que habían ganado la guerra, y consecuentemente, su profundo sentido de la autonomía en el gobierno de la ciudad, fueron determinantes para que la memorable Asamblea aprobara la concesión de la amnistía.

Para los atenienses, la polis, la ciudad, era el espacio ideal para la convivencia y la felicidad del ciudadano. La polis se había hecho en la confrontación, la norma no fue la unanimidad, sino el juego de las mayorías y las minorías. Convivir con los oponentes formaba parte de la cultura cívica ateniense. Las luchas sociales, por sangrientas que llegaran a ser, no cuestionaban el derecho a la ciudadanía de

¹⁰⁵ *Helénicas*, II,4 21, cit. por Nicole Loraux en la op.cit., pág. 74.

ninguno de los bandos contendientes. Cuando se llegaba a condenar a alguien al ostracismo generalmente se hacía con carácter temporal. Para los griegos, más allá de sus fronteras, reinaba el caos y el desprecio del hombre. Fuera de la ciudad no había salvación. Sin duda, a nosotros hoy nos cuesta trabajo comprender que la ciudad tuviera en el imaginario ateniense este componente casi mágico. De ahí que cuando Trasíbulo, el jefe de los demócratas vencedores, pronuncia su primer discurso en la Asamblea que debía aprobar la concesión de la amnistía, cuenta Jenofonte en su libro II de las Helénicas, “sus miembros se dispersaron, unos silenciosos y temblando por la afrenta, otros conteniendo con esfuerzo la cólera que hervía en ellos”¹⁰⁶.

2.7.4.- El dualismo antagónico en dimensión teológica.

Lo original para nosotros es que ese espacio ideal de la polis griega, no contenía elementos excluyentes como la exigencia de creer en unos determinados dogmas. “La religión griega, era una religión cívica, perteneciente a la práctica social pública, a los festivales cívicos y a las celebraciones públicas. Los detalles de lo que uno creyera carecían de la mayor importancia. Ciertamente que, al impío y al ateo, se les consideraba peligrosos cuando alardeaban abiertamente de su rechazo a los cultos cívicos, pero la peligrosidad se refería a la manifiesta falta de disposición a participar en una práctica cívica compartida, no al descreimiento en sí mismo. La cultura cívica religiosa, no se basaba en sagradas escrituras, ni tenía clase alguna de sacerdotes”¹⁰⁷.

Desde el punto de vista de los comportamientos, el ciudadano ateniense se inspiraba en una filosofía moral basada en la razón, en su propio juicio y en la sanción de la comunidad. Se trataba de una autonomía moral surgida fuera del

¹⁰⁶ *Helénicas*, op.cit., II,4 21.

¹⁰⁷ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., ed.cit., págs. 30 y 31.

ámbito de la religión cívica cuyo carácter exclusivamente cultural, no cuestionaba los fundamentos de la moralidad personal. Esta autonomía moral del ciudadano ateniense constituía uno de los privilegios de ser miembro de la polis y, de la que, el ateniense se sentía orgulloso, ya que, fuera del mundo griego, la norma era la sumisión moral al rey ungido por Dios, al déspota, al tirano o al emperador. La amnistía del año 403, a. d. n. e., generosamente concedida en Atenas por los demócratas vencedores, excluyendo venganzas y represalias contra los vencidos, no fue un ejemplo que siguieran los vencedores en las guerras que asolaron Europa en el siglo XX. Claro que, en nuestro país, el dualismo antagónico entre conservadores y republicanos, entre dogmáticos y laicos, fue cultivado con tanto esmero desde los tiempos de la Reforma de Lutero que, en nuestra cultura, era inconcebible que el conflicto cívico-religioso pudiera derivar en la creación de un sistema de convivencia que respondiera a los principios de tolerancia, de pluralismo y de confrontación pacífica. En las ciudades españolas formaba parte de la cultura tradicional la persecución del heterodoxo. Ahora, desde la Constitución de 1978, ningún conflicto o discrepancia ideológica podrá derivar en un enfrentamiento sangriento porque, dentro del marco constitucional, todo es discutible, ya que las verdades por derecho divino han dejado de formar parte de la Constitución.

Me parece oportuno recordar que, en ese momento de la instauración de la Primera Amnistía en Atenas, de gran interés para la historia política de Occidente, Platón tenía 24 años. Y los grandes *Diálogos*, como el *Parménides* y el *Teeteto*, donde desarrolla su metafísica dualista, los escribió 16 años después. Es evidente que ni la amnistía de los demócratas del Pireo, ni Solón, ni Tucídides le hicieron cambiar de pensamiento. Lo que le honra porque, sin duda, entre los que se beneficiaron de la amnistía estarían sus parientes y amigos. Tiene interés esta reflexión sobre las analogías y diferencias que se dan entre la Ley de la Amnistía de 1977 en España y la Amnistía de los demócratas atenienses del año 403 (a.d.n.e), porque, como ha dicho Nicole Loraux: “Al trabajar sobre democracia y amnistía entre la Atenas de 403 y las

fuertes resistencias que todavía en la Francia actual, se dan ante toda iniciativa para que la República utilice en su memoria el recuerdo de Vichy, estoy abogando resueltamente por la supresión del tabú historiador del anacronismo.”¹⁰³ Las memorias desagradables, sean de la Francia de Vichy o de la España de su siglo XX corto, no deben serles ocultadas a las nuevas generaciones.

La teoría del dualismo que dividía el mundo, entre buenos y malos ciudadanos, según que, aceptaran o rechazaran, las creencias religiosas, ha sido siempre consustancial con las religiones. Ese fue el comportamiento que había tenido Platón en Atenas, en el siglo IV (a.d.n.e), cuando las consecuencias de una Guerra Civil que había durado 55 años, estaban todavía en carne viva. Como hemos recordado anteriormente, calificó de “conclave divino” al Consejo Nocturno que había creado para perseguir los delitos contra la religión. Lo que, dada su inclinación a la ambigüedad, no era incompatible con que, en su *Carta VII*, que ya hemos comentado, se muestre horrorizado con las atrocidades cometidas por los Treinta Tiranos alguno de los cuales eran, como ya sabemos, parientes y amigos suyos. El dualismo antagónico concebido en dimensión teológica, se convierte en un concepto sumamente eficaz en una guerra civil, ya que, como dijo Pascal “los hombres no hacen el mal tan completa y alegremente como cuando lo hacen por convicción religiosa”.

Evidentemente, en estas circunstancias. ni la autonomía moral ni la política tenían ninguna posibilidad de progresar, ya que, tanto para Platón como para la teología escolástica, la *Ciudad de Dios* era la única fórmula capaz de garantizar el orden social. Cuando el ser y el deber ser se identifican con el Absoluto, la autonomía moral del hombre es una blasfemia, como no se ha cansado de repetir el Episcopado español en sus documentos: “El mal radical del momento consiste, pues, en algo tan antiguo como el deseo ilusorio y blasfemo de ser dueños absolutos de

todo, de dirigir nuestra vida y la vida de la sociedad a nuestro gusto, sin contar con Dios, como si fuéramos verdaderos creadores del mundo y de nosotros mismos.”¹⁰⁸. Entre nosotros, el buen ciudadano si quería estar libre de sospecha, tenía que ser, como decía la canción que cantábamos en los colegios en los años de 1940 y 1950: “caballero español y cristiano, por la causa del bien lucharé, ser apóstol o mártir, acaso, mis banderas me enseñan a ser.” En aquella época, para conseguir cualquier empleo, era de gran utilidad contar con la certificación de buena conducta extendida por el párroco del lugar, porque, para las autoridades que debían decidir, constituía la mejor acreditación de no ser persona sospechosa de tibieza patriótico-católica:

A.B.T. es natural de Adanero (Ávila) y ha observado siempre buena conducta. Para que conste, lo firmo en Adanero a 1 de septiembre de 1954. Firmado: EL Párroco Antolín Martín.

Este certificado se escribía en el reverso de una estampita donde se veía a la Virgen María con el Niño jugando con palomas. De esta manera se consolidaba la idea de que, para ser un buen trabajador, no era suficiente tener una buena calificación si no iba acompañada de una buena conducta religiosa. Ya sabemos que en la Edad Media hasta los mismos Emperadores necesitaron que el Papa les diera también su Certificado de buena conducta.

Debe ser un hecho recurrente en toda Guerra Civil, como causa o como consecuencia, que los hombres que, han elevado la categoría cultural del país, sean perseguidos y procesados: Sócrates, Anaxágoras, Fidias, Alcibíades, Protágoras, Empédocles, Se trata de una recurrencia histórica constatable que, las motivaciones religiosas, alimenten y crispen los antagonismos ideológicos, que, de ese modo, elevados a la categoría de absolutos, llevan directamente al fanatismo. Sócrates no debió morir pero al parecer, hombres considerados honorables y traumatizados por

¹⁰⁸ *Orientaciones morales ante la situación actual de España*, Instrucción pastoral del 23 noviembre 2006.

55 años de Guerra Civil, temieron que la libertad de pensamiento que él enseñaba debilitara el espíritu patriótico de los atenienses y, otra vez, los pudiera hacer más vulnerables en una guerra. Como sabemos, Platón escribió la *Apología* de Sócrates, pero al mismo tiempo, en las Leyes, creó un sistema de represión que hubiera terminado por llevar a Sócrates a un reformatorio. Entonces y ahora, el camino hacia la autonomía personal era más complicado que el proceso abierto hacia la autarquía de las ciudades.

Lo que en la España contemporánea se ha llamado el Estado de las Autonomías que se estableció en la Constitución de 1978, implica no sólo la autonomía política sino también la autonomía moral, la libertad de conciencia, que son hoy derechos fundamentales reconocidas en la Constitución. La comparación con el proceso autonómico que tuvo lugar en las ciudades de la antigua Grecia tiene sentido, en cuanto que a ésta, se la considera la cuna de la civilización occidental y, su aportación a nuestra cultura, radica precisamente en las fórmulas de convivencia que supo descubrir haciendo una aplicación original de la razón a los hechos de la vida ciudadana. “En esta dinámica de afirmación de autonomías colectivas y personales se encuentra una significativa serie de fenómenos, entre los que hay que señalar, que el hombre de la polis griega no es ya el ser anónimo, analfabeto y sumiso, sino una persona que desarrolla sus opiniones estéticas e ideológicas y ejerce sus derechos políticos, alcanzando un nivel en sus obras que las han convertido en modelos clásicos y en paradigma de civilización”¹⁰⁹.

La teoría de Heráclito de que “la guerra es el padre de todas las cosas” no tuvo para Platón el sentido de alumbramiento de nuevas realidades sino que, levantó una muralla entre el orden y el desorden, optando por un dualismo antagónico de la realidad, ya que, para él, la salvación estaba en la sumisión del hombre a Otra

¹⁰⁹ *Historia Universal: Grecia (II)*, Salvat editores, 2004, pág.476.

Realidad, permanente e inmóvil, y, porque, en esta vida, no se encontraban los modelos para su felicidad. No se trataba simplemente de una sumisión de carácter externo, sino que Platón la consideraba como una realidad de carácter psicológico. Hay una lucha dentro de nosotros mismos entre el ideal de lo permanente contra lo mutable: "...que, en público, todos son enemigos de todos y, en privado, cada uno es enemigo de sí mismo. Y en esa guerra, extranjero, el vencerse a sí mismo es la primera y la mejor de todas las victorias y el sucumbir a sí mismo es lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor. Esto indica que en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos"¹¹⁰. De Heráclito se queda con el fenómeno universal de la guerra pero, mientras que para Heráclito la paz surge de la guerra, para Platón la paz viene de fuera. No se encuentra en el interior del hombre o en la mediación de otros hombres, sino en la contemplación de la Idea de lo Bueno y de lo Justo en sí, que solamente, el filósofo, es capaz de alcanzar.

Conviene tener presente que, según Platón, las virtudes que el hombre debe practicar para vencerse a sí mismo, no se pueden conocer por medio de la experiencia, sino que es mediante el "recuerdo" como podemos llegar al conocimiento inteligible de aquellas Ideas que vimos antes de nacer. Así que, para ser precisos, la guerra interior a la que alude Platón, tiene lugar entre el conocimiento sensible, que siempre nos está engañando, y el conocimiento inteligible de la Idea del Bien en sí, que, según Platón, nunca nos engaña pero que, según Aristóteles, nadie sabe cómo se llega hasta él.

Uno de los grandes teólogos protestantes del siglo XX, el suizo Karl Barth, critica duramente a los que quieren suprimir las barreras infranqueables que existen entre Dios y los hombres, divinizando sus pretendidas mediaciones y reconociéndole

¹¹⁰ Platón, *Leyes*, 626 d,e.

atributos divinos al hombre: esta es la razón por la que en su libro *Carta a los Romanos* afirma que la *analogía entis* es la raíz de todos los males de la teología católica porque confunde lo humano y lo divino: “tengo a la *analogía entis* por la invención del Anticristo”¹¹¹. Teniendo en cuenta las funestas consecuencias que se han derivado de la teoría del dualismo antagónico de Platón, consustancial con su teología, porque lo divino que hay dentro del hombre vivía encarcelado en el cuerpo, y porque disponía tan familiarmente de la vida y milagros de los dioses, que, parafraseando a Karl Barth, podría decirse que el dualismo antagónico es el origen del anti-humanismo de todos los tiempos: la discrepancia, con el orden político o religioso oficialmente establecido, es intolerable siempre y en todo lugar, incluso, frecuentemente se la califica de traición o de blasfemia y, debidamente exacerbada, puede llegar hasta utilizarse para justificar una guerra.

La educación, la psicología y la religiosidad de Platón fueron la causa inmediata de su toma de postura intelectual ante los hechos que hemos descrito, y que tuvieron lugar en la época en que la civilización griega se convirtió en un modelo para la humanidad. La circunstancia vital e histórica de Platón fue determinante para que se convirtiera en un crítico de sus contemporáneos, que nadó contra corriente y lo hizo magistralmente, y con una grandeza de pensamiento que nos sigue asombrando hoy, aunque podamos discrepar de sus planteamientos y soluciones. Dice Ágnes Heller: “Platón se oponía moralmente a la sociedad de su momento; la despreciaba incluso, la consideraba depravada e infeliz. Pero su rechazo reviste ahora un carácter gnoseológico y ontológico; el mundo detestado quedará reducido a apariencia y la ética odiada de los sofistas será calificada de simple opinión”¹¹².

¹¹¹ Barth, Karl, *Carta a los Romanos*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, pág. 27.

¹¹² Citado por García Gual, Carlos, en *Historia de la Ética* (I), Editorial Crítica, Madrid, 1988, pág. 120.

2.8.- La ambigüedad platónica sobre la autonomía moral.

2.8.1.- La verdad no es conocer lo que está fuera sino recordar lo que está dentro del hombre.

La gran paradoja: Platón niega y afirma la autonomía moral del hombre. La niega, porque, el hombre, los modelos para su conducta, no los puede extraer del conocimiento de las cosas, del mundo y de la vida, porque esos modelos ya están desde siempre en el cielo. Pero la afirma, porque reconoce que el hombre, **solamente mediante un esfuerzo interior por recordar** - absolutamente insustituible- que le es provocado y estimulado por la visión de las cosas sensibles, puede llegar a conocer aquellas Ideas que contempló en el cielo, antes de nacer, cuando iba en el carro tirado por el caballo blanco y el caballo negro. Lo grave es que Platón dice que la verdad no está en las cosas: conocer no es ver lo que está fuera, sino recordar lo que está dentro de nosotros. La verdad está dentro de nosotros, pero no como construida por nosotros, sino como dada. En cierto modo nos encontramos con ella, como si estuviera dormida y la despertáramos una vez estimulados al ver las cosas sensibles. Pero, al mismo tiempo, Platón reconoce que, el esfuerzo interior por recordar, solo es posible si el hombre puede hacer ese esfuerzo por sí mismo, es decir, si ese esfuerzo surge espontáneamente de la propia iniciativa interior del hombre. Pero esa actividad no es suficiente para constituirle al hombre en un ser autónomo que administra espontáneamente esa energía interior. Según Platón, siempre cicatero con los humanos, toda esta insustituible actividad cognoscente que realiza el hombre, en lugar de probar su autonomía, solo le sirve para ponerse en camino de su sumisión hacia la Idea, porque ésta no la alcanza como fruto de su esfuerzo, sino que le es otorgada, porque ha sido invocada por el recuerdo, pero no construida por su esfuerzo personal. La Idea no se deja pescar por el hombre sino que, cuando el anzuelo del recuerdo es el apropiado, aparece el pez en la cesta del pescador.

En los argumentos que utiliza Platón en el *Fedro* (275 a) y que pone en boca del rey de Egipto Thamus, para decir que las letras, en lugar de fármaco de la memoria, lo que van a ser es causa del olvido, hay un tipo de consideraciones que forman parte de lo que es el fundamento de la autonomía moral del hombre, lo que desde luego no era la intención de Platón. Al decir Platón que el verdadero recuerdo no es el que se obtiene con una ayuda exterior- las letras-, sino el que se consigue con el esfuerzo que el hombre realiza **desde él mismo y por sí mismo**, está reconociendo que, si no hay un sujeto que recepciona, elabora y codifica con absoluta autonomía, ni el recuerdo sería posible ni conocimiento alguno. Ciertamente que Platón siempre habla de recuerdo porque en eso consiste su teoría del conocimiento, pero hay demasiada asimetría entre el singular esfuerzo por conocer –no solo recordar- que realiza el hombre y la función de recordar.

2.8.2.- La escritura engendra el olvido porque nos trae el recuerdo desde fuera del hombre, no desde dentro.

Y bordea Platón también la contradicción epistemológica, porque, al mismo tiempo que ha declarado que, al verdadero conocimiento solo se llega por medio de las Ideas que están fuera del hombre, dice en este mito que, con los escritos que vienen desde fuera, a través de caracteres ajenos, se producirá en el alma el olvido porque fiándose de lo escrito, llegará al recuerdo **desde fuera del hombre no desde dentro**. Bordea la contradicción digo, porque, aunque, como se ha dicho desde Aristóteles, nadie sabe cómo las cosas **participan** de las ideas, Platón siempre ha explicado la anamnesis, el recuerdo, como un fenómeno psicológico. Se podría argüir que una cosa es la conciencia gnoseológica y otra la conciencia moral, la autonomía moral. Pero para Platón el ser y el deber ser son lo mismo: la teoría del conocimiento, la ontología del ser y la metafísica de las Ideas son formas de manifestarse el Bien en sí, cuya aceptación o negación determina, no solo la esencia

de las cosas sino también su moralidad o inmoralidad. Parece que Platón quiere acotar un ámbito, en el interior del hombre, que le permita explicar su amnesia como un fenómeno natural, pero negándole la posibilidad de constituirse en origen y destino tanto de los conceptos universales como de las normas morales. Pero sostener que el hombre es autónomo para realizar todos los complejos fenómenos que implica el recuerdo y, al mismo tiempo, negar que esa capacidad gnoseológica pueda servirle para dictarse sus propias normas morales, porque del conocimiento sensible no pueden obtenerse conceptos universales e inmutables, parece como si el teólogo Platón hubiera desplazado al filósofo para poder fijarle límites a la razón.

En todo caso, las referencias de Platón al mundo interior del hombre son constantes, aunque sea un hombre interior minusválido, incapaz de generar por sí mismo sus propios modelos de conducta. Así: “recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento”¹¹³. Con más precisión en otro de sus Diálogos, dice en el *Teeteto* 189e: “Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras”¹¹⁴. En el *Sofista* dice: “¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un dialogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?”¹¹⁵. Y más adelante en el mismo Dialogo, dice: “el razonamiento es el dialogo del alma consigo misma, que el pensamiento es el resultado final de razonamiento y, que llamamos imaginar, a una mezcla de sensación y de pensamiento...”¹¹⁶.

Probablemente el texto más relevante sea el del Libro IV de su *República*, cuando explica en qué consiste la virtud de la justicia y entonces hace Platón lo que

¹¹³ Platón, *Menón*, 85 d.

¹¹⁴ Platón, *Teeteto*, 189 e.

¹¹⁵ Platón, *Sofista*, 263 e.

¹¹⁶ Platón, *Sofista* 264 a.

consideramos una expresa referencia a la autonomía moral: “Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, más no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se **autogobernará**, poniéndose en orden a sí mismo con amor y, armonizando sus tres especies, simplemente, como los tres términos de la escala musical”¹¹⁷.

2.8.3.- Si el conocimiento es recuerdo, el modelo es la imitación no la innovación.

Si el conocimiento es recuerdo, como dice Platón, hay que renunciar a la innovación y al descubrimiento. Las Ideas de todas las cosas ya existían con anterioridad y a nosotros solo se nos da la posibilidad de recordarlas. Esta teoría sitúa a la razón en una posición subordinada y, la autonomía de la razón, tanto lógica como moral, es una quimera. Para Platón, la razón del hombre es como un náutico que sin salvavidas no llega a ninguna parte. El salvavidas es el recuerdo -la anamnesis- que nos ancla al mundo celestial de las Ideas inmutables y eternas. Como ha dicho Blumenberg, “en Platón la idea del Bien es la Idea de las ideas, porque encierra en sí la característica común a todas las ideas, en virtud de la cual y a pesar de su infructuosidad, la **imitación** es el paradigma de lo que puede ser visto y comprendido en las ideas. El retorno de lo mismo constituye la determinación homogénea de la estructura tanto de la realidad mítica como de la platónica”¹¹⁸.

¹¹⁷ Platón, *República* (Libro IV) 443d.

¹¹⁸ Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, op.cit., ed.cit., pág. 62.

III.- LAS VIRTUDES CARDINALES.

3.1.- Introducción.

3.1.1- De los instintos sociales a la excelencia.

Cuando aprendimos a recitar los nombres de las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, parecía como si siempre hubieran estado ahí. Como si el hombre se hubiera encontrado con ellas un buen día. Uno hubiera agradecido la explicación de que el hombre había llegado a esas virtudes desde el caos; después de sortear el proceloso estrecho, entre *hybris* y *ubris*, de todos los obstáculos interiores y exteriores que se le presentaban.

Cuando hablamos de la virtud, salvada la degradada forma a que el término ha llegado como expresión de un estilo de vida en la penumbra y el renunciamento, estamos tocando el núcleo más relevante de aquello por lo que hombre es al mismo tiempo lo más amable y lo más temible: esa energía interior que se debate entre el instinto y la razón. Se puede y, sin duda, se debe reflexionar sobre si la justicia es más importante que la templanza o si la fortaleza es menos importante que la prudencia y si ésta es la más importante de todas las virtudes, pero dado el proceso de divinización a que se han sometido estas virtudes, nos parece conveniente recordar cuáles son sus orígenes. Y con ello mostraremos que el ejercicio de las virtudes cardinales es un constitutivo esencial de la autonomía moral del hombre.

En los orígenes de la vida del hombre, los instintos predominantemente irracionales, le marcaban el camino. Para llegar, por ejemplo, a descubrir el valor de la templanza necesariamente tuvo antes el hombre que sufrir en su carne los estragos del desenfreno (*ubris*) contra sí mismo y contra los demás: el abuso de poder y la arbitrariedad como norma de conducta, no de un modo esporádico sino constante.

Darwin, después de haber observado y analizado la conducta de distintos animales inferiores al hombre, establece las siguientes conclusiones: “De este modo, pues, los instintos sociales que el hombre debió adquirir cuando se hallaba en una época grosera de su vida, probablemente de sus progenitores de forma símica, dan todavía impulso a muchas de sus mejores acciones, pero éstas se determinan principalmente por los deseos y juicio de nuestros semejantes; y como desgraciadamente, tiene lugar, con harta frecuencia, por sus propios deseos egoístas. Más a medida que el hábito va prestando más y mayores fuerzas al amor, simpatía y dominio propio; a medida que la facultad de razonar se hace más lúcida y puede, por sí mismo, justipreciar mejor los juicios de sus semejantes, el hombre se siente impulsado, libre de las impresiones de placer o dolor que puede experimentar, a seguir ciertas y determinadas líneas de conducta. Entonces el hombre puede declarar: soy el juez supremo de mi propia conducta”¹¹⁹.

Y lo curioso es que, esa era la única forma eficaz para que el hombre pudiera llegar a descubrir por sí mismo, la necesidad de contenerse y alumbrar en su interior unas sensaciones nuevas a las que terminó por darles el nombre de virtudes. Herbert Spencer, en su libro *Principios de ética*, sostuvo en la segunda mitad del siglo XIX que la sociedad humana ha evolucionado lo mismo que ha evolucionado la especie humana, y que la evolución de la especie y de la sociedad pueden ser colocadas en una única escala continua. Es una teoría que, en nuestros días, ha sido recuperada por el etólogo Richard Dawkins quien sostiene que, además de los replicadores genéticos, existen en el orden de la cultura, lo que llama los “memes” que define como unidades de cultura que se replican saltando de un cerebro a otro por un proceso de imitación que tiene, como soporte físico-químico, a las llamadas “neuronas espejo”¹²⁰.

¹¹⁹ Darwin, Charles, *El origen del hombre*. Editorial Petronio 1978, Pág.154.

¹²⁰ Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Editorial Salvat, Barcelona, 2002, págs. 250-251.

La evolución de los instintos, ayudados por la razón, nos condujo hasta un tipo de comportamiento del que el propio hombre se sentía orgulloso. Sencillamente las cosas y las conductas podían ser cada vez mejores, incluso podían llegar a ser excelentes. Y la excelencia, en la antigua Grecia, fue el primer ideal de moralidad. En un principio, los modelos de la excelencia se encontraban en los héroes míticos, pero, después de Clístenes, en el año 508 (a.d.n.e.) los modelos ya se encontraban entre los propios convecinos y amigos. No eran modelos de seres ajenos y distantes. Tal y como describe MacIntyre, en el libro ya citado *Sobre la virtud*, el origen de las virtudes en las sociedades heroicas y en Atenas, parece como si los ciudadanos de aquella época hubieran sido todos unos Aquiles, Agamenones o Ulises ya que, se da por sentado, que las virtudes solamente podían ser de carácter heroico. El yo en estas sociedades, se dice, llega a ser lo que es en función del contexto social que le dicta su comportamiento. Pero ¿se puede hablar de sociedades heroicas como si todos sus habitantes se dedicaran a ser héroes? El propio MacIntyre dice que habría que preguntarse si tales sociedades han existido realmente¹²¹.

Considera el citado autor el tránsito de los modelos de moralidad de la sociedad heroica a la sociedad clásica y, al respecto, dice: “Incluso si la sociedad heroica hubiera existido, digamos, en el siglo IX griego (a.d.n.e.), la transición de esta sociedad hacia el siglo V sería bastante más compleja y más estratificada de lo que he indicado. Las concepciones de las virtudes en el siglo VI, al principio del siglo V y al final de este mismo siglo, difieren en aspectos importantes, y cada uno de los periodos anteriores deja su marca en sus sucesores”¹²².

Pero claro, estamos hablando de una evolución conflictiva. El escenario donde se libró esa lucha estaba en el interior del hombre. De modo que nuevas sensaciones y, la conciencia de ellas, se desarrollaban simultáneamente: “la virtud,

¹²¹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., págs.156-160.

¹²² MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág. 171.

diría Aristóteles, es una actividad del alma guiada por la razón”¹²³. Sin esa fuerza interior, autónoma e insaciable, las virtudes cardinales no hubieran sido posibles. No hubo teología alguna ni en su origen ni en su desarrollo.

Recoge Rawls la teoría de la evolución en el orden de la cultura y dice: “Como sostienen los etólogos, los patrones de conducta de una especie y los mecanismos psicológicos de su adquisición son tan característicos de esa especie como los rasgos distintivos de sus estructuras corporales. El hombre fue depurando y autocriticando sus comportamientos y, estaba reservada a la filosofía moral ateniense, el acierto y la sabiduría de dar a esos comportamientos los nombres con los que hoy las conocemos”¹²⁴. Si el hombre no hubiera reaccionado ante los múltiples conflictos y contradicciones con que las diferentes circunstancias le iban acosando, el hombre no hubiera sido capaz de sobrevivir a tanta adversidad. El ejercicio de una fuerza interior incipiente, pero poderosa, sostenida por una originaria conciencia de superación, fue consolidando unos comportamientos que llegarían a alumbrar a lo que hoy llamamos el *homo sapiens*.

3.1.2.- El hombre, una naturaleza en crisis.

Si no contó el hombre con el apoyo de ninguna teología moral no puede decirse, sin embargo, que no buscara algún tipo de protección superior. Como ha explicado Edgar Morin:” El homo sapiens, tejido de contradicciones, es un animal en crisis; es al mismo tiempo, el manantial de sus fracasos, sus éxitos, sus inventos y su neurosis fundamental. El mito, el rito, la magia y la religión quieren proporcionar al hombre una explicación a su desorden, a su propia *ubris*, a sus contradicciones y a su propia naturaleza en crisis. La formidable colonización de la vida humana llevada a cabo por el mito, la magia y la religión, testimonian la amplitud y la profundidad de la crisis a la que está sometido el homo sapiens, así como la amplitud y la

¹²³ Aristóteles, *Ética Nicómaco*. Libro II,6 1106b,36.

¹²⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pág. 454.

profundidad de una solución neurótica sin la que la humanidad no hubiera logrado sobrevivir. La formulación de T.S. Eliot sigue teniendo actualidad: “el género humano no puede soportar demasiada realidad”¹²⁵.

Platón fue quien enumeró por primera vez las cuatro virtudes cardinales y lo hizo en el *Protágoras*: “Entonces, proseguí yo, ninguna otra de las partes de la virtud es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez, ni como la piedad”¹²⁶. Posteriormente, más concretamente, y ya en boca de Sócrates: “El Estado que hemos fundado es por completo bueno, pues, es sabio, valiente, moderado y justo”¹²⁷.

Que esos pilares de la vida moral tengan su origen en los procesos que, el propio hombre condujo, desde una vida dominada por sus instintos sociales, hasta una comunidad inspirada en motivaciones racionales, es un hecho de singular importancia en la historia de la filosofía moral, que revela no solo la capacidad del hombre para ordenar su conducta moral por sus propios medios, sino, sobre todo, que en el interior del hombre están el origen y el fundamento de la moralidad. Con acierto ha dicho Edgar Morin: “Los órdenes psicológico, sociocultural y biológico no pueden ser considerados como compartimentos estancos superpuestos jerárquicamente”¹²⁸.

Platón y Aristóteles tienen cada uno una manera radicalmente diferente de entender las virtudes cardinales. En todo caso, la introducción que acabamos de hacer, no deja lugar a dudas sobre el carácter, con que el que vamos a contemplar los textos en los que exponen sus concepciones respectivas sobre estas virtudes. Como ya

¹²⁵ Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Editorial Kairós, 1996, pág. 196.

¹²⁶ Platón, *Protágoras*, 329 c6-d1, 330 b4-5

¹²⁷ Platón, *República*, IV, 427 e-9

¹²⁸ Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, op.cit., ed.cit., pág. 155.

hemos dicho anteriormente, lo que nosotros pretendemos, de acuerdo con el tema de esta tesis, es descubrir cómo se relaciona la autonomía moral del hombre con el ejercicio de estas virtudes.

3.2.- La prudencia (*phrónesis*) en Platón.

Como cuestión previa conviene advertir sobre los dos vocablos que se utilizaban en Grecia para referirse a la prudencia eran, *phronesis* y *sōphrosyne*, que venían a ser sinónimos de; sabiduría, prudencia, sensatez, templanza, autodominio, moderación, castidad, disciplina. En la *Introducción* al Diálogo *Cármides* se nos dice que: “Esta riqueza de significados alude a la vida real del término, que ha ido construyendo su semántica al ritmo de los cambios económicos, sociales y religiosos. Inicialmente la *phronesis*, en Homero y en los grandes trágicos, tuvo una clara referencia religiosa como piedad hacia los dioses y como respeto hacia fuerzas superiores al hombre.: Apolo le dice a Poseidón que no se consideraría prudente si luchara con él por los míseros mortales. Y, en los grandes trágicos, es recurrente la opinión de Sófocles de que “los dioses aman a los que son prudentes”¹²⁹. Sin embargo, en el siglo V (a.d.n.e.), probablemente debido al movimiento de los sofistas, coexiste una cierta secularización del sentido de la prudencia que, ahora, se dirige exclusivamente a la continencia y moderación de los apetitos y tendencias del hombre consigo mismo y con los demás.

Esta tendencia es clara en Tucídides que, en el discurso que le atribuye a Cleón en uno de los episodios de la guerra del Peloponeso, toma la palabra en la Asamblea para amonestarles a sus compatriotas atenienses en estos términos: “No tenéis presente que nuestro imperio es una tiranía, ejercida sobre gentes que

¹²⁹Calonge Ruiz, Lledó, Emilio y García Gual, Carlos, *Introducción al Diálogo Cármides*, Editorial Gredos, Madrid, 1981, págs.321-322.

maquinan intrigas y permanecen sometidos contra su voluntad. Y no reconocéis que una ciudad dotada de leyes imperfectas pero inmutables, es más fuerte que otra que esté dotada de leyes fuertes que no se ejecutan, de que la ignorancia acompañada de disciplina es más ventajosa que la capacidad unida a la indisciplina y, de que, en general, los hombres más simples gobiernan la ciudad mejor que las grandes inteligencias”¹³⁰. Nada que ver con la teoría teocrática, según la cual, son los sabios filósofos los mejores gobernantes de la ciudad, “porque, el dios que los modeló, puso oro en la mezcla con que fueron generados para que fueran capaces de gobernar”¹³¹

Platón se refiere a la *phrónesis* en los Diálogos *Cármides* y *Laques*, pero teniendo en cuenta que la prudencia se identifica con la sabiduría, las reflexiones platónicas sobre la prudencia se encuentran también en Diálogos como *Filebo*, *Fedón*, *Leyes* y la *República*, en los que, como vamos a ver, la virtud y la sabiduría no se entienden como valores aislados el uno del otro, sino que, la sabiduría de la virtud o la virtud de la sabiduría son como dos aspectos de una misma realidad. Y ello es así, no solo porque la virtud es conocimiento, sino porque, como ya vimos anteriormente, el ser y el deber ser se identifican con el Bien absoluto. Lo que, consecuentemente, determina que, la Ética y la Metafísica de Platón, sean, tan profundamente complementarias, que parecería que hablaran de lo mismo, pero de diferente manera: el Bien en sí, en cuya participación tienen su origen y modelo tanto la multiplicidad de los seres, como las cuatro virtudes cardinales.

Entre las virtudes Platón concede a la *phronesis* (sabiduría) la mayor importancia: “Si un padre ya anciano y su joven hijo se dirigen a los dioses pidiéndoles ayuda, ¿crees que el hijo suplicará a los dioses de la misma manera que lo hace su padre? En efecto, me parece que quieres decir que no hay que rogar ni afanarse porque todo se acomode a la propia voluntad, si esta voluntad no se

¹³⁰ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III,37.

¹³¹ Platón, *República* (III) 415 a 3-6.

conforma tanto más a la sabiduría, ya que, tanto la ciudad, como cada uno de nosotros, debe esforzarse `por llegar a estar en posesión de la razón”¹³².

3.2.1.- La phrónesis está en las Formas y en las Ideas que el alma vio antes de nacer.

En el Diálogo *Cármides* ofrece Platón una espléndida muestra del carácter polisémico de la phrónesis. Y, utiliza el talento dialéctico de Sócrates, para avanzar progresivamente, desde el significado más elemental de la phrónesis, hasta el más complejo y elevado. Y así, empieza diciendo que “la prudencia es algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente”¹³³. A continuación eleva el tono y dice que “la prudencia es el conocimiento de sí mismo”¹³⁴, pero ahora va a añadir una aclaración, que resultará fundamental para la concepción platónica de las virtudes cardinales: “la prudencia es una cierta ciencia o saber de uno mismo”¹³⁵. Lo que ocurre es que, para Platón, siendo la ciencia el conocimiento de la verdad, ésta no se encuentra en cualquier parte; “Porque, nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana”¹³⁶. Si el conocimiento de la verdad nos remite al supercielo de las Ideas que el alma vio antes de nacer, esa ciencia que es la prudencia nos va a llevar también a aquel mundo donde están las Formas y las Ideas exactas e inmutables: “pongamos que hay dos tipos de cosas: uno de las que son en sí y por sí, y el otro de las que tienden siempre a otra cosa”¹³⁷ y, añade Platón, si a esos dos tipos de cosas “les corresponden dos clases de ciencia, hay que decir que una es la de la masa y, la otra, es la de los filósofos, que es más exacta que la de los que no lo son”¹³⁸. “Por eso ningún intelecto ni ciencia alcanza el máximo grado de verdad en relación con las cosas que no son en sí y por sí”¹³⁹.

¹³² Platón, *Leyes*, III, 687 e5-9

¹³³ Platón, *Cármides* 159 b1-4.)

¹³⁴ *Ibd.* 165 b-2).

¹³⁵ *Ibd.* 165 d6-8.

¹³⁶ Fedro 249 b-6.

¹³⁷ *Ibd.* 53, d 2-4

¹³⁸ *Ibd.* 56, c-16; 57 c; 58 c 2-5.

¹³⁹ *Ibd.* 59 a-c.

Platón, porque entiende que la *phrónesis* es inconcebible si no vive en esa verdad y en esa ciencia que solamente existen en las Ideas y las Formas eternas e inmutables, culmina el proceso de divinización de la *phronesís*, de esta manera: “Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien, Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible y, aun siendo bellos, tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Por eso es correcto pensar que la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien”¹⁴⁰. “Porque aunque el Bien no sea esencia sino, algo que se eleva más allá de la esencia, a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también que de él les llega, el existir y la esencia”¹⁴¹.

Para evitar el peligro de que su imaginación metafísica quede lejos de la realidad de la vida de los hombres, y de que se olviden de que es la heteronomía moral la que orienta y gobierna sus comportamientos, va a hacer Platón, lo que podríamos llamar, una declaración dogmática sobre la prudencia y dos importantes referencias apoyadas en dos metáforas, tan plásticas como brillantes: el hilo de oro y las marionetas.

3.2.2.- El hilo de oro de la prudencia es como una marioneta manejada por el titiritero divino.

Porque la sabiduría (*phrónesis*) pertenece a la parte racional del alma, es el “hilo de oro” que nos mantiene en comunicación con el Bien en sí, para que sepamos discernir lo que es mejor y lo que es peor para nosotros; “Sobre todas estas cosas se encuentra el razonamiento acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una

¹⁴⁰ Platón, *República*, VI 508 e 1-7.

¹⁴¹ *Ibd.* VI, 509 b, 6-10.

situación”¹⁴². Y, a continuación, dice Platón: “Acerca de esto pensemos de la siguiente manera: pensemos que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria. Y ante las pasiones que, como tendones o cuerdas nos empujan en direcciones contrarias, debemos mantener el impulso del tendón o la conducción áurea y sagrada del razonamiento, llamada ley común del estado, ya que los otros tendones son duros y de hierro, mientras que el tendón o cuerda del razonamiento es débil porque es de oro”¹⁴³.

Y esta es la declaración que hace Platón: “No es el vivir con conocimiento lo que hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal, que es en lo que consiste verdaderamente la prudencia”¹⁴⁴. Dogmatismo platónico, porque, frente a “la manía” socrática de que, llegamos a descubrir la verdad, por el conocimiento que nos proporciona la experiencia sensible a través de los sentidos, Platón sostiene que hay una ciencia peculiar que, no nos llega a través de los sentidos, sino a través del hilo de oro que nos comunica con la sabiduría del Bien en sí. Porque “aquellos que contemplan la múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia Él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan”¹⁴⁵.

Cuando, en el Libro VII de las *Leyes*, vuelve Platón a decir, por boca de un filósofo ateniense, que “los hombres son como marionetas manejadas por los dioses,” uno de los contertulios llamado Megilo, le dice: “Dejas muy mal a nuestra raza de hombres.” A lo que replica el filósofo ateniense: “mis palabras estaban bajo la impresión de mi contemplación de dios en ese momento.” Podríamos reconocerle a Platón un cierto ejercicio de autocrítica si no fuera porque, en realidad, lo que hace

¹⁴² Platón, *Leyes* 644 d.

¹⁴³ *Ibd.* I, 644 e y 645 a.b.

¹⁴⁴ Platón, *Cármides*, 174 c.

¹⁴⁵ Platón, *República* V, 479 e 1-6.

es repetir el sarcasmo para confirmar su idea de que, la salvación de la raza de los hombres, está fuera de ella, es decir, en manos del Titiritero divino.

Incluso para ser una buena marioneta, sabia y prudente, debe existir algún método. Y Platón nos dice en el Libro VII de las *Leyes* dedicado a la educación, que se debe cuidar del cuerpo y del alma en el desarrollo del hombre desde sus infancia: “Nuestras criaturas deben considerar que los sacrificios y los bailes corales se los enseñará el espíritu o dios, al objeto de que sepan a qué divinidades y en que qué fechas realizarán cada uno de sus juegos consiguiendo así que les sean propicias, mientras llevan una vida conforme a su naturaleza , siendo la mayor parte del tiempo marionetas, aunque participando de la verdad en algunas cosas sin importancia”¹⁴⁶.

Sin embargo, la educación no les sirve a todos para alcanzar la sabiduría sino, solamente a los filósofos y, especialmente, a los filósofos gobernantes de la ciudad, a quienes se les exige, como miembros del Consejo Nocturno, que sean capaces de avanzar hacia el conocimiento de las Ideas y, que tengan un programa de acción, por el que guíen y ordenen todas las leyes e instituciones de la ciudad. Las leyes que hace el Legislador no puede hacerlas en función de un solo objetivo que sería como dictarlas apuntando a solo una de las cuatro virtudes, “porque es necesario tomar en cuenta la virtud en su totalidad, en especial, la primera, la que preside a toda la virtud y que ésta es la inteligencia, intelecto y opinión acompañada del amor y deseo que obedece a estos”¹⁴⁷. “Además, el primer bien divino y que gobierna a los restantes, es la inteligencia”¹⁴⁸.

En todo caso, desde el punto de vista moral, la heterocracia que inspira a los miembros del Consejo Nocturno se fundamenta en el tipo de conocimiento que se atribuye a los filósofos en la *República*: “Es una tarea propia de nosotros los

¹⁴⁶ Platón, *Leyes* VII, 804 a-3, b 1-3.

¹⁴⁷ *Ibd.* III 688 a 5, b1-4).

¹⁴⁸ *Ibd.* I, 631 e6.).

fundadores del Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dichos antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite”¹⁴⁹.

De modo que para Platón la prudencia se diferencia de las otras virtudes en la medida en que implica un juicio racional: “el alma nunca llegó a ser inteligente y a tener inteligencia, ni lo es ni lo será, en el futuro, sin razón, y, por lo tanto, la identificación de prudencia y conocimiento es lo que caracteriza a los miembros del Consejo Nocturno”¹⁵⁰ Parece que, además, lo que se requiere para tener la virtud de la prudencia es la templanza y la concordia. Porque, “¿cómo podría surgir ni siquiera un mínimo de inteligencia, sin la concordia de juicio y sentimiento?”¹⁵¹ Estaríamos ante una teoría del conocimiento absolutamente racionalista, si no nos hubiera ya dicho Platón que, la concordia del juicio con los sentimientos sólo es posible mediante la participación en las Ideas, eternas e inmutables, y en el Bien en sí.

En definitiva, a la concepción teocrática del Estado, en cuanto que es el modelo supremo a imitar, le corresponde la heteronomía como fundamento del comportamiento moral individual: “Se debe ordenar a los ciudadanos que los bienes humanos deben referirse a lo divinos y todos los divinos a la inteligencia”¹⁵². “Porque Dios lo es todo, y con Dios, la fortuna y la oportunidad gobiernan todos los asuntos humanos”¹⁵³.

¹⁴⁹ Platón, *República*, (VII), 519 c 8-14.

¹⁵⁰ Platón, *Leyes* (XII), 963 e 5-8; 964 b 3-8.

¹⁵¹ *Ibd.* III, 689 d 6-11.

¹⁵² *Ibd.* I, 631 d.

¹⁵³ *Ibd.* IV. 709 a.

3.3.- La justicia en Platón.

3.3.1.- *El Estado, espejo de la justicia.*

Platón en el Libro II de la República, describe la creación del Estado como consecuencia de las necesidades económicas y sociales. La creación del Estado es obra de unos pocos y la sumisión de la mayoría viene obligada porque el Estado, en su régimen interior, practica la virtud de la justicia que asegura, que las diferentes partes que constituyen el Estado, hagan el trabajo que es el propio de cada una.

No es extraño que los totalitarismos hayan creído que en Platón podían encontrar la justificación de sus teorías. Su concepción de la República no se fundamenta en un pacto originario convenido entre los ciudadanos, al que se refiere John Rawls en su clásica *Teoría de la Justicia*, ya citado anteriormente: “La idea directriz, dice Rawls, es que los principios de la Justicia (todo hombre tiene derecho a las mismas libertades básicas y ha de garantizarse la igualdad de oportunidades para todos) para la estructura básica de la sociedad, son objeto del acuerdo original. En este sentido, los ciudadanos son autónomos y las obligaciones que se reconocen son autoimpuestas”¹⁵⁴. Platón se mueve en las antípodas de esa forma de pensar en el origen del Estado y, así, dice: “Hay una justicia propia del individuo ¿y no hay también una justicia propia del Estado? ¿Y no es el Estado más grande que un individuo? Quizás, entonces, en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados, y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Platón, *República, Libro II*, págs. 24,26 y 67.

¹⁵⁵ *Ibd. Libro II*, 368e, 369ª.

La historia ha sido muy severa con esta preferencia de Platón por el Estado. Proclama como más importante la justicia que ejerce el Estado que la virtud de la justicia que practica el individuo. No fue nunca Platón un fervoroso personalista y, al empezar a indagar sobre qué sea la virtud de la justicia, quiere dejar bien sentado que, si el hombre quiere ser justo, debe mirarse en el espejo de la justicia del Estado. Pero no solamente la minoría selecta que gobierna el Estado es un modelo de justicia, sino que, además, posee, en su más alto grado, la virtud de la sabiduría (prudencia) que no está al alcance del resto de los mortales: “gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna un Estado, conforme a la naturaleza, ha de ser sabio en su totalidad. Así, al sector más pequeño por naturaleza, le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado **sabiduría**”¹⁵⁶.

Una vez que Platón dice que hay una justicia propia del Estado, y que hay que indagar en qué consiste esa justicia, empieza describiendo minuciosamente las tareas que incumben al Estado y, entre ellas, hay tres que resulta sorprendente que Platón las considere compatibles con la virtud de la justicia: describe, con gran detalle, que el origen del Estado se debe a que los hombres necesitan cooperar entre ellos para producir toda aquella clase de bienes sin los cuales no sería posible una vida razonablemente agradable, y no se olvida de justificar que el Estado mienta si con ello busca la felicidad de los ciudadanos: “Si es adecuado que algunos hombres mientan, estos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado”¹⁵⁷.

La segunda perla se encuentra en la parte que Platón dedica a tratar cómo el Estado debe cuidar ejemplarmente de la medicina y de los jueces, y dice: “En tal caso

¹⁵⁶ *Ibd.* IV, 429.

¹⁵⁷ Platón, *República*, Libro III, 388c.

corresponde que se dicte en nuestro Estado una ley...de modo que los ciudadanos bien constituidos sean atendidos por los médicos y por los jueces, tanto en sus cuerpos como en sus almas. En cuanto a los otros, se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable, se los condenará a muerte”¹⁵⁸. Y en tercer lugar, en la extensa parte que Platón dedica a tratar sobre la responsabilidad del Estado en la educación y la instrucción de los ciudadanos, a la que considera la única cosa verdaderamente grande entre los fines a que debe servir el Estado, destaca como relevante su concepción de la familia, y dice: “Pues si los hombres están educados bien, llegan a percibir fácilmente cómo la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos, cosas que, según el proverbio de Pitágoras, deben ser todas comunes al máximo posible”¹⁵⁹. Y un poco más adelante aclara: “Que todas estas mujeres (las de los guardianes del Estado) deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre”¹⁶⁰. Y sobre la consideración de la mujer y, sobre lo que hoy estimamos un avance de la civilización como es la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, dice Platón: “Ahora bien, ¿conoces algunas de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que ser superado (por el hombre) sería lo más ridículo de todo?”¹⁶¹.

Así que, para Platón, dejar morir a los ciudadanos que estén mal constituidos físicamente, que el Estado mienta y que los matrimonios y la procreación de los hijos sean comunes, no es incompatible con que el Estado posea y ejercite, en el más

¹⁵⁸ *Ibd.* Libro III, 409e 4, 410^a.

¹⁵⁹ *Ibd.* Libro IV, 424a

¹⁶⁰ *Ibd.* Libro V, 457 d).

¹⁶¹ *Ibd.* Libro V, 455 d.

alto grado, las cuatro virtudes cardinales. Y como ha empezado diciendo que hay mayor justicia en el Estado que en el individuo y que, el alma del Estado y del individuo, son semejantes, cabe preguntarse si también el individuo, cuando lo haga en provecho propio, puede mentir sin escrúpulo alguno de conciencia, así como dejar morir a sus seres queridos que sean minusválidos y practicar el intercambio de parejas. Más adelante Sócrates va a decir: “Tampoco un hombre justo diferirá de un Estado justo en cuanto a la noción de la justicia misma, sino que será similar”¹⁶².

3.3.2.- Los que no conocen lo Justo en sí, opinan sin ton ni son.

Glaucón, uno de los interlocutores de Sócrates en este diálogo de la *República*, le pide que una vez fundado el Estado, busque en su interior y les haga ver dónde se encuentra la justicia. Es cuando Platón menciona por primera vez las cuatro virtudes cardinales. Y como, diríamos hoy, sin que le tiemble pulso, les dice que la sabiduría (la prudencia) es la virtud que posee el número más pequeño que está al frente del Estado. Es inevitable que, siguiendo a Platón, observemos que cuando éste habla de la virtud de la sabiduría, está hablando de la Sabiduría en sí, no de las diferentes y cambiantes clases de sabidurías, y por ello nos está diciendo que la sabiduría del Estado no es más que un reflejo de la Sabiduría en sí, a la que, por tanto, no le repugna que el Estado mienta, que suprima a los minusválidos, promueva la promiscuidad y el desarraigo familiar de los niños. Es difícil, admitir que el Bien en sí, como fuente y origen de las Ideas, se interfiera en la vida humana anulando su autonomía moral y dictándole unas normas de conducta, que si en un lugar pueden considerarse válidas, en otro lugar distinto, se consideran disparatadas. “En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan”¹⁶³.

¹⁶² *Ibd.* Libro IV, 435b.

¹⁶³ *Ibd.* Libro V, 479 e.

3.3.3.- Una justicia funcional: cada uno a lo suyo.

Pero Glaucón le insiste a Sócrates que les diga en qué consiste la justicia del Estado. Y para ello Sócrates se refiere a las tres partes del alma, la racional, la apetitiva y la irascible, porque esas mismas son las que se encuentran en el Estado. Y así como la parte racional de alma es la que manda y asegura la armonía en el hombre, del mismo modo las tres partes del Estado, negociantes, auxiliares y consejeros son gobernados por la virtud de la justicia, para que ninguno de ellos deje de hacer lo que les es propio y para que no rompa la armonía y la paz del Estado: “Por otro lado, el Estado nos pareció justo cuando los géneros de naturalezas en él presentes hacían cada cual lo suyo, y a su vez nos pareció moderado, valiente y sabio en razón de afecciones y estados de esos mismos géneros.”¹⁶⁴ “Los fundamentos de esta justicia se encuentran en que, el mantenimiento del orden y la armonía del Estado, consiste en que las diferentes partes que lo constituyen, negociantes, consejeros y guardianes hagan cada uno su trabajo sin inmiscuirse en el de los otros ni perturbarlo”¹⁶⁵.

Tenía Platón una fe ciega en que, el orden y la justicia, surgen de un modo natural, cuando cada uno hace aquello para lo que ha nacido, sin inmiscuirse en las tareas que no le corresponden. Hay un orden preestablecido por los dioses que no debe ser alterado. “Una de las características que definen la actitud mágica de una sociedad “cerrada,” primitiva o tribal, es la de que su vida transcurre dentro de un círculo encantado de tabúes inmutables, de normas y costumbres que se reputan tan inevitables como la salida del sol o el ciclo de las estaciones. La verdadera felicidad, insiste Platón, solo se alcanza mediante la justicia, es decir, guardando cada uno el lugar que le corresponde”¹⁶⁶. La permeabilidad social es inconcebible y censurada. El

¹⁶⁴ *Ibd.* Libro IV, 435 b-4.

¹⁶⁵ *Ibd.* Libro IV, 434 b,c,d.

¹⁶⁶ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., ed.cit., pág.167.

bárbaro, el esclavo, el agricultor y el artesano tienen ya señalado su sitio y su función. Parece como si se concibiera al hombre y a la comunidad social como una esfera geométrica, donde los sentimientos no tienen interés alguno.

De acuerdo con el planteamiento inicial de Platón ahora que ya sabemos en qué consiste la justicia del Estado, estamos en condiciones de averiguar en qué consiste la justicia del individuo: “Ahora bien, lo que allí (en el Estado) se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si, en cambio, aparece en el individuo algo diferente retornaremos al Estado para verificarlo allí”¹⁶⁷. “En tal caso, mi amigo, dice Sócrates, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que le corresponde a cada uno, del modo adecuado. Y que cada uno, no se apodere de lo ajeno, ni sea privado de lo propio. En definitiva, la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo”¹⁶⁸. “Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”¹⁶⁹. Hacer su trabajo, no apoderarse de lo ajeno y no permitir que sentimientos de otra índole alteren el orden, eso es la justicia. La iniciativa, la imaginación, la superación, la competitividad, la invención quedan reservadas para la minoría gobernante que al mando del timón dirigen con sabiduría el Estado.

3.3.4.- En la praxis de la virtud no se puede encontrar el modelo invariable de lo Justo: es mejor ser gobernado desde fuera por lo sabio y divino.

Pero le preocupa a Platón que los individuos lleguen a pensar que, con la praxis de la virtud de la justicia desarrollándose a través de múltiples actos justos, crean que con ello ya han llegado al conocimiento de lo que es verdaderamente lo Justo. Porque, Platón, parte del convencimiento de que, todo acto de justicia, lleva consigo una imperfección en cuanto que siempre podría ser mejorado. Además, en la

¹⁶⁷ Platón, *República, Libro IV*, 434 e-6, 435 a.

¹⁶⁸ *Ibd.* Libro IV, 433b, e-8, 434 a.

¹⁶⁹ *Ibd.* Libro IV, 441 e.

vida real, las circunstancias y los sentimientos, en cuyo marco se realizan las acciones justas, están siempre en permanente cambio y transformación. Luego, en la praxis de la virtud, no se puede encontrar el modelo invariable de lo que debe ser Justo en cualquier circunstancia. Repetimos la cita hecha antes porque es definitiva: “En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo Bello en sí ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia él, o ven múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo, pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan”¹⁷⁰. Platón en el Libro II de la *República*, describe la creación del Estado como consecuencia de las necesidades económicas y sociales. La creación del Estado es obra de unos pocos y la sumisión de la mayoría viene obligada porque el Estado, en su régimen interior, practica la virtud de la justicia que asegura, que, las diferentes partes que constituyen el Estado, hagan el trabajo que es el propio de cada una.

Prevalece en Platón una idea funcional de la virtud de la justicia: “la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado”¹⁷¹. No considera Platón que el Estado deba ser una consecuencia de la autonomía moral del ciudadano, una exigencia de su propia dignidad y de su capacidad para autogobernarse, aun cuando esta exigencia era ya un clamor en las ciudades-Estado de Grecia en el siglo IV (a.d.n.e.) “Y no lo diremos pensando, como Trasímaco, que ha de gobernarse en perjuicio de los gobernados, sino con la idea de que para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y lo divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándoles ordenes desde fuera”¹⁷².

Finalmente, Platón, consecuente con su teoría del dualismo antagónico operante en la vida moral del hombre, recuerda que los dioses premian a los buenos y castigan a los malos: “...a los dioses no se les escapa cómo son el hombre justo y el

¹⁷⁰ Platón, *República* (Libro V), 479 e.

¹⁷¹ *Ibd.* IV, 433 a-9.

¹⁷² *Ibd.* X, 590 d.

injusto. Y si no se les escapa, uno será amado de los dioses y otro odiado por los dioses”¹⁷³. El antropomorfismo teológico platónico se mueve con la soltura de quien se cree haber recibido una revelación divina y, con toda autoridad, se permite asegurar que los dioses pueden albergar sentimientos de odio hacia sus criaturas.

3.4.- La Fortaleza en Platón.

3.4.1.- Evolución del agón guerrero hacia el agón cívico.

En el principio de los tiempos primero fue la fortaleza física. Hasta que el hombre llegó a ser un animal que piensa, transcurrieron muchos siglos, durante los cuales, la parte animal del hombre, con sus instintos, era la que marcaba la pauta. En definitiva, el cuerpo es la realidad más inmediata de cuya existencia tiene conciencia el hombre. La necesidad, la hostilidad y lo que Kolakowski ha llamado la indiferencia del mundo, fueron las primeras realidades a las que el hombre tuvo que enfrentarse, y era su fortaleza física el remedio primordial. Con esa forma de expresarse tan barroca que tiene Adorno, nos dice: “El sistema en que el espíritu soberano (del hombre) se creyó transfigurado tiene su `prehistoria en lo pre-espiritual, en la vida primordialmente animal de la especie. Los depredadores están hambrientos; el salto sobre la presa es difícil, a menudo peligroso. Para que el animal se atreva, son sin duda menester impulsos suplementarios. Su fusión con el fastidio del hambre, los convierte en una furia contra la presa, cuya expresión a su vez, aterroriza y paraliza adecuadamente a ésta. Con el progreso hacia la humanidad esto se racionaliza mediante la proyección. Ahora el *animale rationale*, que tiene apetito de su adversario, debe, ya feliz poseedor de un super ego, encontrar una razón: la ley de la autoconservación”¹⁷⁴.

¹⁷³ *Ibd.* X, 612 e.

¹⁷⁴ Adorno, Theodor Wiesengrund, *Dialéctica negativa*, op.cit., ed.cit., pág.32.

Los especialistas del mundo griego parten de la sociedad heroica, para mostrarnos, los orígenes y la evolución, de las costumbres hasta llegar a la Grecia clásica. Homero es el que nos ha ilustrado sobre cómo la excelencia de la Fortaleza era un principio básico de la aristocracia. Los héroes o son poderosamente fuertes o no cuentan para nada. El concepto de lucha – el agón – es un pilar fundamental de la sociedad heroica. Desde entonces, hemos aprendido que lucha es la vida del hombre sobre la tierra. Pero del agón como expresión de las batallas, de los conflictos bélicos, de las guerras civiles o contra el extranjero, se fue progresivamente pasando a un concepto más civilizado que, tuvo su máximo desarrollo, en el agón de los juegos olímpicos y, sobre todo, en el agón-cívico que se daba en las polémicas Asambleas de la polis. Como ha dicho Adorno: “Ya la doctrina platónica de las ideas, un enorme paso en la desmitologización, repite el mito; eterniza como esencialidades las pasadas relaciones de dominio recibidas de la naturaleza por el hombre y por éste practicadas”¹⁷⁵. No se puede decir que el agón cívico sea una repetición del mito guerrero, pero el orador en las Asambleas de la polis no podía olvidarlo.

A esa evolución del concepto de agón está vinculada la evolución de la sociedad griega, de manera que, la virtud de la fortaleza, tal y como se practicaba en la sociedad aristocrática, difiere notablemente de la virtud de la fortaleza que se practicaba en la sociedad ateniense de las ciudades-Estado. Se produjo una inversión. En lugar de que unos pocos tuvieran el poder y la fuerza, ahora el poder y la fuerza la tienen la mayoría de los ciudadanos. Sin embargo, como ya hemos visto anteriormente, estos procesos se producen sin que se rompa definitivamente con las maneras y formas de vivir de la sociedad antigua. Platón y los platónicos, por ejemplo, nunca dejarían de aborrecer el sistema democrático de gobierno y de considerar, como la mejor, la forma aristocrática del Estado.

¹⁷⁵ Adorno, Theodor Wiesengrund, op.cit., ed.cit., pág. 172.

En el Dialogo *Laques*, Sócrates dice que, “no solamente le interesa saber cuándo los soldados de infantería son valientes, sino también, cuándo lo son los de la caballería y los de toda clase de combatientes. De los que son valientes ante los peligros del mar y de cuantos los son frente a las enfermedades, frente a la pobreza y a los asuntos públicos y, aún más, de cuantos son valientes ante los dolores y placeres. Primero hay que definir el valor, buscando qué es lo idéntico en todos los casos”¹⁷⁶. En la conversación con sus interlocutores se van haciendo sucesivas aproximaciones para llegar a saber lo que es el valor. Y así se dice:

- el valor es un cierto coraje sensato del alma.
- el valor es una ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todo lo demás.
- el valor es la ciencia de lo temible y de lo seguro.
- el valor sería conocimiento no solo de los bienes y males por venir, sino también a los presentes y pasados y de cualquier condición.

El Dialogo termina sin que ni Sócrates ni sus interlocutores, hayan podido encontrar lo que hay de idéntico en todos los casos que tienen que ver con la valentía. Sin embargo, lo que sí ha conseguido Platón por boca de Sócrates, es situar, la problemática sobre el valor, fuera del ámbito heroico que era el propio de la sociedad tradicional y, desde luego, lo sitúa fuera de las interpretaciones mitológicas. Este Diálogo lo escribió Platón en sus años de juventud y, por tanto, en torno al 393 (a.d.n.e.) Tenía Platón entonces alrededor de los 30 años. Cabe preguntarse si, tan tempranamente, quiso Platón hacerle ver a Sócrates – y a todos nosotros – que la búsqueda de una definición a partir de los datos que nos suministra la experiencia de los sentidos, es un empeño inútil. La verdad sobre la virtud de la valentía no se puede extraer de las diferentes clases de valentía. Está en otra parte. Y esto nos lo dirá

¹⁷⁶ Platón, *Laques*, 191 d. e-10.

Platón, ya en su época de madurez, cuando entre los cincuenta y sesenta años, escriba los Diálogos de la República, el Político y las Leyes.

3.4.2.- La valentía es conservación

En la *República*, con un espectacular recurso a la analogía, basada en la semejanza que puede darse entre, defender posiciones territoriales y defender posiciones ideológicas, expone una concepción de la virtud de la valentía en la que el agón bélico se ha transformado en un agón cívico. El Estado debe luchar, no en los campos de batalla, sino vigilando para que, su programa educativo y de gobierno, no sea anulado por las opiniones temibles que el Estado ya identificó cuando elaboró su programa educativo: **“Quiero decir que la valentía es en cierto modo conservación”**¹⁷⁷. Con ésta frase, resume Platón el giro de ciento ochenta grados, que ha dado el agón de la sociedad heroica con el que se luchaba para conquistar honor y bienes materiales. Ahora, en la ciudad-Estado, hay que luchar, sobre todo, para conservar. La idea del progreso sostenible no tenía mucho sentido, porque, el contenido de las Ideas perfectas, ya estaba fijado para siempre.

Lo que hay que conservar, dice Platón, “es la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella era conservación en toda circunstancia, en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerlas –y no expulsarla del alma nunca- tanto en los placeres y deseos como en los temores”¹⁷⁸. Habría que saber cuáles son esas opiniones temibles para comprender mejor lo que el conservador Platón defiende con tanto entusiasmo y con tanta seguridad. Y sabemos que, esas opiniones son las que defendía la primera Ilustración, el movimiento cultural de los sofistas que, había dicho ya Platón, lamentablemente se extiende por toda Grecia sin que nadie lo pare.

¹⁷⁷ Platón, *República* (Libro IV), 429 c-5.

¹⁷⁸ *Ibd.* IV, 429 c-8.

“Pues bien, al poder de conservación, en toda circunstancia, de la opinión correcta y legítima lo considero valentía”¹⁷⁹, concluye Platón. Obviamente, se estaba reconociendo que, existía en la calle una importante polémica, sobre lo que debía conservarse o abandonar para una buena educación cívica. De esa polémica formaba parte la defensa de la autonomía moral que Protágoras acertó a expresar en su famosa definición de que “el hombre es la medida de todas las cosas” que habría de ser tan criticada por Platón.

3.4.3.- Una valentía con la que florecen las locuras.

La virtud de la valentía debe ser sometida a una profunda revisión. Entre la gente común hay una tendencia a la pelea y a la exhibición de la fortaleza física. En el *Político* dice Platón: “Pero, ¿qué ocurre con quienes tienen, más bien, una inclinación hacia la valentía? ¿Acaso no están siempre urgiendo a sus ciudades entrar en alguna guerra, debido al excesivo deseo de tal género de vida. Porque ocurre que la valentía, si se ha producido en muchas generaciones sin mezcla con una índole sensata, comienza por alcanzar, en un principio, su máximo vigor, pero acaba, al fin, en una abundante floración de locuras”¹⁸⁰. No deja de ser curioso que Platón se sirva de la analogía para predicar que la valentía es conservadora y, sin embargo, eluda la observación de que el conservadurismo a ultranza puede ser tan floreciente en locuras fanáticas, como el de esos a los que describe como insensatos amantes de la guerra. Profético Platón, porque en estos últimos 2.500 años, se ha demostrado hasta la saciedad que, si quieres la paz no te prepares para la guerra. Pero hemos preferido seguir tropezando muchas veces en la misma piedra de la mano de Cicerón. Este es uno de los pocos consejos prácticos de Platón que no tuvo tanta fortuna como algunas de sus fantásticas utopías.

¹⁷⁹ *Ibd.* IV, 430 b-2.

¹⁸⁰ Platón, *Político* 308 a-5; 310 d-6.

En el Diálogo las *Leyes*, en relación con la valentía, despliega Platón un gran esfuerzo para convencer a sus interlocutores de que, los tiempos del ideal guerrero ya habían pasado, y que, era perjudicial para la ciudad-Estado, continuar ensalzando la fortaleza física, la valentía, la guerra y la lucha como si se tratara de los bienes supremos del ciudadano. “Lo óptimo no es ni la guerra ni la sedición –el necesitarlas es por el contrario abominable – sino la paz y la disposición amistosa de unos con otros y en especial, el que una ciudad se venza a sí misma...nadie llegaría nunca a ser realmente un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior, ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra”¹⁸¹. Es evidente que los buenos pensamientos no bastan para hacernos pacíficos, pero, probablemente, la formulación de este pensamiento de Platón a favor de la paz, ha contribuido a colocarlo en la historia de la humanidad como un permanente faro orientador.

La valentía considerada aisladamente, al margen de las otras virtudes cardinales es perniciosa: “Pues nadie podría nunca llegar a ser fiel y honesto en las sediciones si no posee la virtud completa”¹⁸². Como la virtud es conocimiento, la unidad de las virtudes es una consecuencia lógica. Quien solo es valiente, pero no es justo, prudente y templado, se convierte en un peligro. Platón llama sedición a la guerra civil, que para él no es una verdadera guerra porque es una lucha entre hermanos, entre ciudadanos griegos. Y por esa razón, dice, los sediciosos no pueden dejar de ser fieles y honestos entre sí y con la ciudad. Desde luego Sófocles no compartía esta beatífica visión de Platón sobre la virtud: pero es que Platón no aceptaba que, el conflicto consigo mismo, fuera un constitutivo esencial del hombre. Los conflictos no eran más que desajustes del carácter. El hombre, esencialmente, como el caballo, como el sol y las estrellas, era como una verdad geométrica

¹⁸¹ Platón, *Leyes* I, 628 d.

¹⁸² *Ibd.* I, 630 b.

inalterable y permanente. En cierto modo Platón entendía la autonomía moral del hombre como una especie de libertad vigilada: puedes pensar lo que quieras siempre que lo que piensas coincida con lo que la minoría selecta que gobierna el Estado ha decidido que se puede pensar.

3.4.4.- En el Estado los bienes humanos dependen de los divinos.

Así como el Estado que se diseña en *La República* era un modelo que no tenía la pretensión de hacerse realidad, en las Leyes Platón siempre habla de un Estado tal y como debe ser. “Hay en el Estado, dos tipos de bienes, los humanos y los divinos. Los primeros dependen de los divinos. Además el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo la prudencia acompañada de la razón; el tercero la justicia; el cuarto la valentía. Los bienes humanos deben referirse a los divinos y todos los divinos al intelecto gobernante”¹⁸³. Ya sabemos que la divinidad de las virtudes cardinales radica en que el modelo de cada una de ellas se encuentra en el Bien en sí, del que emanan las Ideas eternas de las cosas. Por muy cardinales que en la vida del hombre sean esas virtudes, nunca tienen en él su razón de existir, sino que tienen su origen en un mundo situado fuera del espacio y del tiempo, que todo lo corrompen, y que hace de la heteronomía el hilo de oro salvador del hombre.

3.5.- La templanza en Platón.

3.5.1.- En el alma, como en el Estado, hay una parte que es buena por naturaleza.

La frecuencia con que en los Diálogos se utilizan indistintamente los conceptos de templanza, moderación, sensatez o prudencia, viene justificada porque

¹⁸³ *Ibd.* I, 613 b-6, c-9).

como ya expusimos anteriormente, el vocabulario griego, *sofrosine* significa tanto templanza como moderación y sensatez. ¿Por qué, se pregunta el profesor Emilio Lledó, estas transformaciones sucesivas del concepto? Y dice: “Conocer es vivir. La mayoría de estos conceptos, por cuya clarificación se lucha, son conceptos prácticos. Tienen que ver con la realidad, con la sociedad, en una palabra, con la polis. En el ámbito de la ciudad y de la convivencia es donde cuaja la vida humana y donde ésta se realiza. Pero la ciudad ha ido formándose lentamente. Surgida, pues, de las necesidades sociales, aglutinada sobre múltiples intereses, la ciudad-lingüística presenta un complicado territorio en el que se transmiten palabras, cuya relación con la realidad, está siempre abierta a una necesaria polisemia”¹⁸⁴.

Teniendo en cuenta esta idea de que, el sentido de las palabras evoluciona al mismo tiempo que las sociedades en donde sirven de vehículo para la convivencia, y si como dice Platón, “un régimen político es el reflejo del régimen del alma y vice-versa”¹⁸⁵ he pensado que observando los tipos de Estado que describe Platón, monarquía, aristocracia, oligarquía, democracia y tiranía, podría descubrir cómo en ellos se desarrolla, como en su medio natural, la virtud de la templanza, de acuerdo con el pensamiento de Platón. No cabe imaginar un medio más apropiado, para poner a prueba la virtud de la templanza que en la gestión de los asuntos públicos y en los proyectos de interés común que se discuten en las Asambleas. Si, desde el punto de vista de la autonomía moral, la práctica de la virtud es el mejor observatorio para observar la profundidad y extensión con que se da la autonomía en el hombre, precisamente la virtud de la templanza, de la moderación y de la sensatez, nos pueden revelar hasta qué punto los ciudadanos han conseguido ejercer su autonomía moral, no solo en relación con el gobierno de la polis, sino también consigo mismos. ¿ En qué ocasiones y por qué motivos nos explica Platón que el ciudadano o el Estado han tenido que moderarse?.

¹⁸⁴ Lledó, Emilio, *Introducción al Diálogo Cármides*, Editorial Gredos, Madrid, 1981, pág. 319-320.

¹⁸⁵ Platón, *República* (Libro VIII), 544 e-5.

En la *República*, Platón después de haber definido la virtud de la valentía, dice que “la moderación se parece a una concordia y a una armonía. La moderación es un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos como cuando se dice que hay que ser dueño de sí mismo, porque en el alma hay una parte mejor y una peor”¹⁸⁶.

Explica Platón que la parte del alma que es buena, lo es por naturaleza, mientras que la peor no lo es por naturaleza, sino debido a causas externas como las malas compañías o a la mala crianza. “Dentro del mismo hombre, en lo que concierne al alma hay una parte mejor y una peor, y que, cuando la que es mejor por naturaleza domina a la peor, se dice que es dueño de sí mismo, pero cuando debido a la mala crianza o compañías, lo mejor, que es lo más pequeño, es dominado por lo peor, que abunda, se le llama esclavo de sí mismo e inmoderado a quien se encuentra en esa situación.(*República* IV 431 a 4-9)”. Así que la moderación no tiene lugar en ese núcleo del alma que siendo bueno por naturaleza, dado su origen divino, no padece conflictos que cuestionen su origen y requieran moderación. Ahí reina siempre la concordia. Sin embargo, ante el hecho evidente de las pasiones, del placer y el dolor que se dan en la vida diaria del hombre, Platón da una explicación psicológica diciendo que en el alma hay tres partes, la apetitiva, la irascible y la razón que discuten entre ellas y no siempre la razón consigue imponer la concordia. Cuando la parte buena domina a la parte mala entonces se dice que es dueña de sí misma, en caso contrario, es esclava de sí misma e inmoderada. Concluye Platón que “podríamos decir que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo

¹⁸⁶ *Ibd.* IV, 430 e-3; 431 a-3.

peor lo mejor, en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo”¹⁸⁷.

En cierto modo, cabría decir, no se pone en juego ni se niega el escenario, sino solamente la escenografía. La divinidad y la inmortalidad son un constitutivo esencial de una parte del alma que permanece inmune a sus pasiones. El alma, por haber conocido la verdad de las Ideas, desde el punto de vista ontológico es siempre divina e inmortal, aunque las pasiones y los deseos puedan zarandearla y seducirla. “Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Toda alma es inmortal porque aquello que se mueve siempre por sí mismo es inmortal. Porque nunca el alma que no visto antes la verdad puede tomar figura humana”¹⁸⁸.

3.5.2.- El Estado establecerá las pautas que deben respetar los poetas.

Platón, siguiendo su método, explica cómo se produce en el Estado una situación semejante. “Debemos decir que un Estado es moderado cuando es dueño tanto de sus placeres y apetitos cuanto de sí mismo”¹⁸⁹. En este caso, la parte buena del Estado, que son los gobernantes, como domina y se impone sobre los apetitos que habitan en la multitud de gente mediocre que son los gobernados, es la que consigue que pueda calificarse de moderado al Estado. Platón ya nos había dicho que la Aristocracia es la mejor forma de Estado Y nos lo confirma. Pero, hay un momento álgido en el *Diálogo*, cuando pone un ejemplo concreto de lo que es la moderación: “Si los gobernantes y gobernados coinciden en la opinión de quiénes son los que deben gobernar, esa moderación se asemeja a la armonía como dijimos antes”¹⁹⁰. Pero

¹⁸⁷ Platón, *República*, 432 a6-9.

¹⁸⁸ Platón, *Fedro*, 245 c 3-6; 249 b-6.

¹⁸⁹ *Ibd.* IV 431 d-4.

¹⁹⁰ *Ibd.* IV 431, d-12, e-8).

¿desde cuándo la moderación es fruto de la coincidencia? Donde hay coincidencia no tiene ningún espacio la moderación porque ésta es fruto de la discrepancia superada.

Pero, en lo que se refiere al Estado, ya ha dejado claro Platón que los únicos que pueden gobernar es la minoría inteligente por naturaleza y filosóficamente bien preparada. Así que, en realidad, no hay un proceso de deliberación donde pudieran aflorar discrepancias que dieran lugar al ejercicio de la virtud de la moderación. No parece muy correcto lo que dice Platón: “la moderación es ésta concordia y esta armonía natural, entre lo peor y lo mejor, en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en el individuo”¹⁹¹. Para Platón pertenece a lo evidente que cuando, tanto en el alma como en el Estado, existen una parte que es buena por naturaleza y otra mala, tanto los gobernantes como los gobernados coinciden, de un modo natural, en que debe gobernar siempre la parte buena. Una vez más, parece que Platón está pensando en una virtud de la moderación llovida del cielo, no consecuencia del esfuerzo de los discrepantes por llegar a un acuerdo por propia iniciativa. “Pienso que diremos que el desorden y el funcionamiento errático de estas partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma”¹⁹². Asoma un cierto determinismo en la solución propuesta porque, en todo caso, la templanza y la moderación están abocadas a ejercerse cuando los apetitos, caigan en la cuenta de que, ni la misma razón puede alterar los contenidos de la ciencia del bien y del mal que se han depositado en ella desde la eternidad. Parece claro que, el sentido que Platón tiene de la templanza y de la moderación, consiste en que los apetitos realicen un simulacro de discusión a la autoridad para, a continuación, someterse a ella, porque el conocimiento del bien y del mal reside en la razón.

Platón al tratar de la valentía dijo que ésta también podía considerarse como una virtud conservadora. Nos parece que, del mismo modo, la templanza, la sensatez

¹⁹¹ *Ibd.* IV, 432 a-7.

¹⁹² *Ibd.* IV, 444 b.

y la moderación mantienen estrecha relación con la virtud de la tolerancia, especialmente en lo que se refiere al gobierno de la comunidad en una época de crisis como fue la del siglo IV ateniense. Probablemente en este sentido hay que interpretar el texto en el que dice que “los guardianes del Estado no están debidamente preparados para gobernar hasta que conozcan no solamente las normas específicas de la moderación, de la valentía y la liberalidad, **y de cuantas virtudes se hermanan con ellas**, así como de sus opuestas, en todas las combinaciones que aparezcan por doquier”¹⁹³. Pero cuando Platón describe detalladamente cómo debe ser el Estado ideal en el Libro II y III de la *República*, no es que no haga ninguna referencia a la tolerancia, sino que, por el contrario, lo que se manifiesta insistentemente es una intolerancia radical. Y ello aun admitiendo, como ha resaltado Emilio Lledó, que nadie, antes de Platón, hubiera sabido meditar, sobre las diferentes experiencias de gobierno que se dieron en la polis, haciendo frente a la permanente dificultad que supone siempre compaginar ideas y hechos¹⁹⁴.

Parece que esa dificultad no la superó, o no la quiso superar Platón, en cada una de las ocasiones en las que, el ejercicio de la templanza y de la moderación, asoma en sus reflexiones sobre los problemas del gobierno del Estado. Las expresiones “no toleraremos”, “no admitiremos” o “deberemos eliminar a los discrepantes” aparecen con frecuencia. “No permitiremos en nuestro Estado la narración de cuantas batallas entre los dioses ha narrado Homero. Los fundadores del Estado deben establecer las pautas conforme a las cuales los poetas pueden forjar sus mitos y de las que no pueden apartarse. No admitiremos, ni por parte de Homero ni de ningún otro poeta, errores sobre los dioses como los que cometen cuando dicen que son dispensadores de bienes y de males. Estableceremos dos leyes: la primera dirá que el dios no es causa de todas cosas sino solamente de las buenas; la segunda dirá que el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus

¹⁹³ Platón, *República* (III), 402 c.

¹⁹⁴ Lledó, Emilio, *Introducción general a Los Diálogos de Platón* (Tomo I), Editorial Gredos, Madrid, 1981, pág. 74.

palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o el envío de signos”¹⁹⁵.

En el Libro III de la *República* empieza diciendo que, teniendo necesidad el Estado de soldados para la guerra, los poetas deben decir cosas que hagan temer la muerte lo menos posible y que elogien todo lo concerniente al Hades. “Borraremos de nuestra mente estos versos de Homero en la Odisea: “Preferiría ser un labrador que fuera siervo de otro hombre, a su vez pobre y de muy pocos bienes, antes que reinar sobre todos los muertos.” Respecto a si hemos de admitir o no en nuestro Estado la tragedia y la comedia, no toleraremos que los varones imiten a una mujer joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses. Ni que representen a esclavos o esclavas, ni a hombres viles y cobardes, ebrios o sobrios ridiculizándose unos a otros, en caso contrario, no permitiremos componer poemas en nuestro Estado.” ¹⁹⁶Quizá debo recordar que, en la interpretación de los textos tanto de Platón como de Aristóteles, me atengo a los criterios que, la llamada Escuela de París, creada por el historiador Jean Pierre Vernant en 1964, consideraba necesarios para conocer la cultura clásica griega y que se expresaban en su libro *Mito y pensamiento en los griegos*: “los historiadores modernos de la Grecia antigua proyectan sobre ella las cuestiones esenciales de su presente. Pues, por mucho que la antigua Grecia diste de nosotros, si seguimos intentando comprender los hechos griegos y seguimos sintiéndonos afectados por ellos, puede que sea porque, en la historia, se dan momentos en los que el tiempo, se conjuga en presente más de lo que el historiador podía haber imaginado”¹⁹⁷.

Una vez que Platón ha descrito cuáles son las características que debe tener el buen gobernante y el Estado, dice al final del Libro IV que “hay cinco modos de gobierno, pero el Estado perfecto, como el que hemos descrito, es uno aunque

¹⁹⁵ Platón *República* (Libro II), 378 c, d, e; 479 a; 379 c, d, e; 380 c-6; 383 a.

¹⁹⁶ Platón, *Ibd.* III, 386 c-4; 395 d-5 y 401 b.

¹⁹⁷ Citado por Nicole Loraux en *La Guerra Civil en Atenas*, op.cit., ed.cit., pág.55.

puede tener dos nombres según que sea uno o varios los que gobiernen: monarquía o aristocracia”¹⁹⁸. Si la virtud de la templanza, de la moderación y de la tolerancia salen tan mal paradas en la concepción que del Estado perfecto tiene Platón, habrá que ver de qué modo se refiere a ellas en las cuatro formas de lo que considera Estados deficientes e imperfectos. Si el modo de ser de la autonomía moral del hombre se proyecta en el ejercicio de las virtudes, diríamos que, en el ejercicio de la virtud de la tolerancia, alcanza su categoría más relevante porque, hace del individuo, un hombre capaz de respetar las opiniones ajenas, de hacer pactos, de negociar sobre diferentes soluciones y de llegar a acuerdos que hagan posible la convivencia pacífica.

3.5.3.- La mezcla entre las diferentes categorías de hombres trae la discordia y hunde al Estado.

Establece Platón un principio que es común a las cuatro formas de Estado timocrático, oligárquico, democrático y tiránico: debe mantenerse en el Estado la separación de las diferentes categorías de hombres que, de acuerdo con el mito de Hesíodo, se dividen en hombres de bronce, de hierro, de plata y de oro. La metáfora le sirve a Platón para explicar que la primera vez que se produjo la intolerancia y la discordia en la forma de Estado llamada Timocracia, fue a causa de que se olvidaron de guardar la ley del número geométrico nupcial que prescribe concebir los hijos en el tiempo propicio del año. “Y, a causa de ello, los guardianes del Estado caerán en las imperfecciones que se derivan de mezclarse los hombres de hierro con los de plata y a los de bronce con los de oro, generándose una desemejanza que, allí donde surge, crea siempre guerra y odio. Y esta es la genealogía de la discordia y la intolerancia dondequiera se produce”¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Platón, *República* (Libro IV), 445 d.

¹⁹⁹ *Ibid.* VIII, 547 a.

Este principio que establece Platón, con carácter general para todas las clases de Estado, vicia de origen cualquier consideración sobre la virtud de la templanza, de la moderación o de la tolerancia, porque establece, como intocables, los diferentes territorios en los que deben hacer su vida cada uno de los hombres que conviven en el Estado: el guerrero será guerrero toda su vida, y lo mismo el comerciante y el filósofo. En definitiva, es una consecuencia de su concepción de la justicia por la que, no solamente hay que darle a cada uno lo suyo, sino, que además, debe realizar el trabajo para el que ha nacido sin salirse de él. La mezcla trae la discordia y hunde al Estado. A partir de aquí, el concepto de las virtudes de Platón, está sometido a un incuestionable principio previo fundamental que es la sumisión no, al orden establecido por las leyes humanas, sino por el orden divino del universo, en el que cada uno ocupa su lugar. Y, en las discrepancias, entre lo civil y lo sagrado, no hay tolerancia posible.

Para que no haya dudas, se refiere Platón a que en el régimen Timocrático, “una vez desatada la discordia entre las razas de hierro y bronce contra las de oro y plata, sin embargo, se llega a un **compromiso** entre los contendientes. Que consiste en que los que antes eran libres, proveedores de alimentos y amigos de los gobernantes, éstos ahora los esclavizan teniéndolos por dependientes y sirvientes. Y esto ocurre porque en este régimen político se ha mezclado el mal y el bien”²⁰⁰. Parece como si Platón creyera que esa mezcla ha sobrevenido un día, de repente, y ha corrompido al gobierno de la ciudad que hasta entonces la ignoraba. Lo que parece inapropiado es llamar a eso “compromiso”. No alude para nada ni a la templanza, ni a la moderación, ni a la tolerancia que, normalmente, forman la salsa de todo compromiso.

Invoca Platón, por segunda vez, la idea del compromiso, en esta ocasión referido no a los gobernantes, sino, al hombre timocrático. Y dice que, “los hijos del

²⁰⁰ Platón, *República* (Libro VIII), 547 c; 548 c-3.

hombre timocrático, por provenir del régimen aristocrático, son buenos por naturaleza pero por andar en malas compañías y malos compañeros de viaje, se encuentran solicitados en direcciones contrarias, y entonces llegan a un **compromiso** y, ofrecen el gobierno de sí mismos, al principio fogoso, ambicioso y altanero”²⁰¹. El hombre o es bueno o es malo. La convivencia pacífica consigo mismo, con esa multitud, que más tarde dirá Plotino que es el hombre²⁰², no se concibe como consecuencia de una concordia y una tolerancia pactadas por el alma con sus propias tendencias. La alternancia permanente, entre lo bueno y lo malo, no parece ser el ideal de persona y de ciudadano de Platón.

3.5.4.-La pobreza es incompatible con la nobleza.

Respecto al régimen oligárquico lo define como un régimen basado en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan del gobierno, de modo que el Estado no es uno sino doble: el Estado de los pobres y el de los ricos, que conviven en el mismo lugar y conspiran siempre unos contra otros. Lo mismo ocurre con el hombre oligárquico, que estará dividido en su interior, por no ser un solo hombre sino dos. No cabe duda que el dualismo antagónico es el concepto preferido de Platón. Los gobernantes, como muchos de los ciudadanos de este Estado, son avaros y afanosos de riquezas, pero viven bajo la amenaza constante de los que no tienen nada. Sin embargo, no tiene Platón una opinión absolutamente negativa del ciudadano oligárquico porque, en sus luchas interiores, en la mayoría de los casos, prevalecerán los mejores deseos sobre los peores. Parece que, cuando dice **prevalecer**, está refiriéndose a que, en el interior del hombre, las virtudes de la templanza y de la moderación deben esforzarse por realizar su cometido. Los deseos no prevalecen unos sobre otros mecánicamente. Pero Platón no alude a ninguna clase de virtud²⁰³. Lo hace más adelante cuando afirma que “es imposible que, en este

²⁰¹ *Ibd.* VIII. 550 b.

²⁰² Enéadas I, 9, 8.

²⁰³ Platón, *República* 551 d-5; 554 e.

Estado, en el que los ciudadanos veneran las riquezas, posean al mismo tiempo la debida moderación, sino que, necesariamente, han de descuidar a la una o a la otra”²⁰⁴. Es difícil aceptar como norma general este juicio tan drástico y que, sin embargo, es tan frecuente en Platón. En una concepción moderna de la moralidad, la simultaneidad de comportamientos opuestos y diferentes es permanente. La oposición radical, entre la moderación y la incontinencia, no suele tener un carácter irreversible.

Cada vez que Platón usa la palabra tolerancia lo hace siempre para referirla a aspectos negativos, por ejemplo, cuando dice: “En el gobierno oligárquico, al ser negligentes y tolerantes con la licenciosidad, fuerzan a ser pobres, a veces, a hombres no desprovistos de nobleza.” Ya conocemos el carácter aristocrático de Platón y aquí lo exhibe sin pudor. Al pobre parece que su pobreza le impide ser un hombre noble. Es consecuente con su teoría del orden cósmico divino que, a cada uno, le ha asignado su papel en la vida. Los hombres de condición aurífera no deben ser rebajados a la condición de ferruginosos. Se trata de una intolerancia metafísica²⁰⁵.

3.5.5.- Los zánganos que genera la libertad deben ser eliminados.

Con respecto al Estado democrático empieza su descripción diciendo: “Entonces la democracia surge cuando los pobres tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y de las magistraturas, las cuales, la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo”²⁰⁶. Sin duda Platón releja fielmente cómo fueron los orígenes de esta forma de Estado, pero no la incluye entre las formas imperfectas de gobierno solamente a causa de sus orígenes, sino, sobre todo, por sus contenidos. Y, antes de seguir adelante, hay que decir que en las reflexiones que, en esta cuestión, hace

²⁰⁴ *Ibd.* VIII, 555 c 9-11.

²⁰⁵ *Ibd.* VIII, 555 d-3.

²⁰⁶ *Ibd.* VIII, 557 a).

Platón lo que sobresale, por encima de todo, es su ambigüedad. Por ejemplo dice: “en este Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le dé la gana²⁰⁷; aunque, más adelante, reconoce: “La libertad se considera el bien básico de este Estado; pues, en un Estado democrático oirás que es tenuta por lo más bello, y que, para quien sea libre por naturaleza, es el único Estado digno de vivir en él”²⁰⁸. Y uno se pregunta si, detrás de su ambigüedad, no se oculta en Platón una cierta virtud de la tolerancia, porque continuamente sus juicios se alternan entre lo positivo y lo negativo de la democracia.

En todo caso, hay que decir enseguida que sería una tolerancia de carácter analítico-formal, ya que predomina en Platón una opinión descalificadora de este sistema de gobierno. Pero si, en el análisis de la realidad democrática, ha descubierto aspectos positivos y negativos que le han inducido a esa ambigüedad, tendríamos que decir que el filósofo, que se ha puesto a analizar las formas imperfectas de gobierno, ha sido el primero en verse obligado a comportarse con templanza y moderación, y ello exclusivamente, en el caso de la democracia. De algún modo, estaría reconociendo lo que se dirá siglos más tarde, que la democracia es la menos imperfecta de las formas de gobierno. Claro que Platón no aceptaba que hubiera que convivir con las imperfecciones como realidades insuperables, y, por tanto, el concepto de tolerancia, que sin duda imaginó, quedó fuera de su filosofía moral porque lo consideraba un peligro para la comunidad política. Por ejemplo, hace una consideración espeluznante, cuando se refiere “a esa raza de hombres haraganes y despilfarradores, zánganos con aguijón, que la libertad en exceso genera; si aparecen en el Estado, el Legislador, como el hábil apicultor hace con los zánganos, debe eliminarlos junto con los panales mismos”²⁰⁹. No iban los zánganos a ser mejor tratados que Homero y los grandes trágicos.

²⁰⁷ *Ibd.* VIII 557 b-6).

²⁰⁸ *Ibd.* VIII, 562 c.

²⁰⁹ *Ibd.* VIII, 564 b-c).

Continúa Platón moviéndose entre la condenación y el elogio y así dice: “Las malas compañías, en el Estado democrático, introducen en el alma de los jóvenes la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia y, llaman eufemísticamente cultura a la desmesura, liberalidad a la anarquía, grandeza de espíritu a la prodigalidad y virilidad a la impudicia”. Sin embargo, a continuación hace una espléndida definición de lo que hoy podríamos llamar los valores del humanismo democrático. Y, así, afirma: “Al menos pienso que este es el modo de vida de un hombre diversificado y pleno de múltiples caracteres y que, como el Estado democrático, es bello y colorido. Muchos hombres y muchas mujeres envidian este modo de vida, que cuenta en su seno con numerosas constituciones y caracteres”²¹⁰.

No obstante, no le parece bien a Platón que, “el hombre democrático, considere que no debe reprimir sus placeres y deseos innobles y que, piense que todas las tendencias son **semejantes** y deben ser **igualmente respetadas**”²¹¹. Teniendo en cuenta que Platón utiliza el término placer para referirse tanto a los placeres del cuerpo como a los de la mente, habría que saber si de lo que se trata es de reprimir los placeres desordenados del cuerpo o, de reprimir también los placeres de la mente, como los discursos de Homero, de Eurípides, de Sófocles y los de los sofistas. A pesar de esa equívoca forma de hablar, el que Platón diga que el hombre democrático considera que todas las tendencias son **semejantes** y deben ser **igualmente respetadas**, revela que, la profunda lucidez de la ambigüedad con que hace sus análisis, deja abierta una ventana a la virtud de la tolerancia.

²¹⁰ *Ibd.* VIII, 560 e; 561 e-2).

²¹¹ *Ibd.* VIII, 561 c).

3.5.6.- De la tiranía, como terapia de choque, a la democracia como el centro moderado.

Anuncia Platón que, en el régimen democrático, se incuba la serpiente de la Tiranía porque; “el deseo insaciable de la libertad y el descuido por las otras cosas es lo que altera a éste régimen político y lo predispone para necesitar de la tiranía. La anarquía se desliza incluso, dentro de las casas particulares y, los hijos no temen a sus padres; el maestro teme a los alumnos, el meteco (o el maqueto, se dice hoy) es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco y del mismo modo el extranjero”²¹². No se puede pasar por alto esa expresión en virtud de la cual “lo predispone **para necesitar** de la tiranía”, cuyo sentido se completa cuando dice “Lo que resta describir ahora es el más bello régimen político y el más bello hombre: la tiranía y el tirano”²¹³. No cabe expresar más claramente su sentido de la intolerancia: la tiranía, que hoy consideramos una aberración, en Platón se llegó a concebir como una especie de terapia de choque contra los excesos de la democracia. No se concibe ningún espacio intermedio, ningún mecanismo y ninguna oportunidad para restaurar la moderación.

Sin embargo, a continuación se emplea a fondo para descalificar al régimen tiránico: “si sospecha, el tirano, que algunos tienen pensamientos liberales de modo tal que no confían en su mando, con cualquier pretexto los hará perecer. El tirano debe eliminar a todos los que le critican, si es que va gobernar, hasta que no quede nadie de valor entre sus amigos y enemigos. Le será necesario combatir y conspirar contra todos, hasta purificar el Estado. El tirano es parricida y un temible cuidador de la vejez; y, según parece, esto es lo que actualmente se admite que es la tiranía; y el pueblo al huir del humo de la sumisión a hombres libres en la democracia, va a parar al fuego del despotismo de los esclavos; y en lugar de aquella libertad abundante e intempestiva, se viste con la esclavitud más dura y más amarga”²¹⁴. La

²¹² *Ibd.* VIII, 562 c-5; 563 a).

²¹³ *Ibd.* VIII, 562 a).

²¹⁴ *Ibd.* VIII, 567 a-5. b-7, c-2; 569 c).

conclusión sería que Platón puede considerar la tiranía como un mal necesario para restablecer el orden. Lo cual encajaría con su visión pesimista respecto a las posibilidades del hombre para conocer el bien y la virtud.

Finalmente, Platón hace una encuesta con sus interlocutores y, les pide que digan el orden en que colocarían al hombre y el Estado según el nivel de felicidad alcanzado por cada uno de ellos: el hombre real, el timocrático, el oligárquico, el democrático y el tiránico. Aun cuando Glaucón responde que el orden es el mismo con el que han aparecido en la discusión, y en el que la democracia ocupa el penúltimo lugar, sin embargo aclara que, sin duda, el más excelente por su virtud es el hombre y el Estado real, es decir, el aristocrático que reina sobre sí mismo, y que, el peor y más desdichado, es el tiránico que tiraniza al máximo al Estado y a sí mismo. Pero Platón quiere precisar un poco más y basándose en los tres géneros de placeres; el amante de las riquezas, el ambicioso de honores y el amante de la sabiduría, dice que los dos primeros son placeres bastardos, mientras que el tercero es el placer del verdadero filósofo. Pero como el tirano, desprecia absolutamente la ley y la razón, eso le sitúa en una posición más degradante que los que únicamente siguen los deseos de los placeres bastardos.

Y, en este momento, Platón va a alterar el orden que fijó Glaucón y va a hacer una declaración espectacular, no ya sólo en relación con la virtud de la templanza sino, de algún modo, con el mismo concepto de la autonomía moral del hombre. Dice Platón: “Decir en cuánto el tirano es inferior al rey es difícil, excepto, quizá, de este modo: A partir del hombre oligárquico, el tirano está situado en tercer término, y el **democrático está en medio de ambos**”²¹⁵. Como ahora el orden empieza con la oligarquía, la democracia se sitúa en el término medio entre esos dos extremos. Hemos pasado de una descalificación general de las cuatro formas de Estado, como imperfectas, deficientes y equivocadas, a una matización, en la cual, la

²¹⁵ Platón, *República* IX, 587 c).

democracia, por equidistar entre dos formas extremas, la oligarquía y la tiranía, se beneficia de un permanente ejercicio por mantenerse en el medio. “Estar en medio de ambos” no es posible sino se ejercen las virtudes de la templanza, de la moderación y de la tolerancia, que son virtudes políticas por excelencia. Es evidente que Platón conocía bien toda la teoría del término medio que, desde Solón, había inspirado el pensamiento político de Atenas y al que los oráculos remitían constantemente. La ambigüedad con que Platón aborda algunas cuestiones, en este caso, en su análisis de las formas del Estado, nos ha permitido descubrir, junto a su rechazo de la democracia, otras actitudes ante la misma, menos intolerantes. Evidentemente, si en algún régimen político, la autonomía moral del hombre, tiene su expresión más natural, es en la democracia, donde el régimen de mayorías hace que la tolerancia, sea determinante para elaborar las leyes y hacer los gobiernos. La autonomía y la tolerancia se generan y evolucionan simultáneamente.

IV. EL PLACER Y EL DOLOR

Si empezáramos por afirmar que el sentimiento del placer y el dolor son la pauta originaria que le permite al hombre identificarse consigo mismo y, al mismo tiempo, ir tejiendo la urdimbre de su personalidad moral, podría parecer un pensamiento excesivamente biológico y, sin embargo, no se da en el hombre desde su nacimiento ningún otro sentimiento que sea más constante y permanente que éste a lo largo de su vida. Tal y como ha señalado Victoria Camps: “Aceptada la realidad de que los dos grandes criterios para actuar son el placer y el dolor –buscar el placer y evitar el dolor–, la virtud en general consistirá en dar con la justa medida de placer y dolor que hay que buscar o aceptar para que la vida sea buena”²¹⁶.

La felicidad, que es el centro de gravedad de la autonomía moral, solo aparece en la vida del hombre cuando, el placer y el dolor, han sido asumidos como realidades subordinadas al bien de la felicidad. Pero no se trata de una tarea fácil. La felicidad siempre está acompañada de placer pero no todo placer produce felicidad.

Después de analizar el concepto de *prhónesis* y las otras virtudes cardinales, ahora abordamos el análisis del placer y el dolor. Yo solamente voy a considerar el placer y el dolor en cuanto formas de expresión de la autonomía moral de la persona. Para lo cual me voy a fijar en cómo conciben Platón y Aristóteles la presencia y la acción del placer y el dolor en el hombre.

²¹⁶Camps, Victoria, *La Aventura de la moralidad* en Id, *La ética griega. Aristóteles*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pág.74.

4.1.- No se puede identificar el bien con el placer.

Si la polisemia del concepto de autonomía es amplia, la que hace referencia a la independencia es quizá la más importante. Y, probablemente, nada atente más contra esa independencia que el placer y el dolor. Su capacidad para secuestrar los sentimientos del hombre es conocida y permanente. Platón dedica su atención al tema en los Diálogos *Protágoras*, *Gorgias*, *Fedón*, *República* y el *Filebo*, siendo este último, según la crítica, el más completo.

En el *Filebo* toda la argumentación sobre el placer y el dolor se hace dentro de la concepción que Platón tiene sobre la separación del alma y del cuerpo, de la consideración de éste como un estorbo y de que en lo múltiple, ilimitado y cambiante no se puede encontrar la verdad, ni lo bello, ni el bien, ni la medida, por lo cual no se puede identificar el bien con el placer.

Empieza haciendo Sócrates, en el *Filebo*, la pregunta de si el placer es el bien o si, por el contrario, es la prudencia el bien. Y dice que ni puede serlo exclusivamente el placer ni exclusivamente una vida prudente. Así que dice que la solución es la mezcla. La vida mixta de placer y prudencia. Ahora bien, inmediatamente dice que aquello por lo que una vida mixta es más apetecible, no es por la parte que tiene de placer, sino por la que tiene de sabiduría y que ésta es la parte más próxima al bien. “No le disputo a la vida mixta los honores de la victoria para el intelecto, pero hay que mirar y examinar si la causa de esa vida mixta es el intelecto o el placer, y así, aunque el bien no sería ninguno de los dos, alguien podría sospechar que uno u otro es su causa. Sobre esto defiende que en esa vida mixta, aquello por cuya inclusión esa vida resulta elegible y buena a la vez, no es el placer, sino que, el intelecto es algo más emparentado y semejante a ello”²¹⁷.

²¹⁷ Platón, *Filebo*, 22 d.

Realmente, cuando Platón se emplea a fondo en el análisis psicológico, parece que está mostrándonos los mecanismos que hacen posible la autonomía moral del hombre. El concepto de la vida mixta o mezclada nos sitúa en el terreno de las realidades íntimas de la conciencia donde juegan los placeres del alma y los placeres del cuerpo. Partiendo de que, en el universo, el dios señaló lo ilimitado y lo limitado de los seres, va a hacer Platón una serie de reflexiones que le llevan a lo uno y lo múltiple, a lo que fluye y refluye para hacernos ver que, en ese compuesto de cuerpo y alma que es el hombre, también se da lo uno y lo múltiple, lo limitado y lo ilimitado, lo verdadero y lo falso, el conocimiento y la opinión. El correlato moral de esa realidad dialéctica es el placer y el dolor a los que el hombre, generalmente, identifica como el bien y el mal. No creemos exagerar si decimos que, toda esta espectacular reflexión platónica, es digna de inscribirse entre las aportaciones más interesantes al concepto de autonomía moral. Lástima que, su visión del cuerpo y de la trascendencia, nos deje luego con la miel en los labios.

4.2.- El recuerdo como un placer puro del alma al margen del cuerpo.

Introduce Platón unas consideraciones sobre la sensación y el recuerdo, porque quiere demostrar que hay unos placeres puros que residen en el alma exclusivamente. “La segunda especie de placeres pertenece exclusivamente al alma y ha nacido toda ella del recuerdo. Porque, de los accidentes que en todo momento experimentamos continuamente según el cuerpo, unos se agotan en el cuerpo antes de llegar al alma, dejándola insensible, mientras que otros penetran ambos y provocan una especie de sacudida propia y, a la vez común, a uno y a otra.”²¹⁸ A primera vista parece que se da una contradicción entre, placeres puros que exclusivamente pertenecen al alma, y, la sensación como afección que afecta conjuntamente al cuerpo y al alma. ¿Es que los placeres puros surgen en el alma de la

²¹⁸ Platón, *Filebo*, 33 c-5, d-2).

nada? “El recuerdo, dice Platón, es conservación de la sensación. “La razón por la que se ha dicho todo esto es la siguiente: Captar con la mayor precisión posible el placer del alma al margen del cuerpo, y a la vez el deseo; pues gracias a ello parece que ambas cosas quedan manifiestas”²¹⁹. El empeño de Platón de mantener, a capa y espada, la separación entre el cuerpo y el alma, le pueden llevar a pensar que una sensación olvidada y, recuperada luego por la memoria, es uno de esos placeres, puros y exclusivos del alma, porque cree que la facultad de la memoria actúa desde un lugar situado en el limbo del alma. No solamente no queda manifiesto que la conservación de la sensación sea una tarea exclusiva del alma al margen del cuerpo, sino que, produce asombro, que no se le ocurriera pensar que el recuerdo de las sensaciones solamente es posible cuando el cuerpo actúa como el soporte físico que es capaz de almacenar y recuperar las sensaciones. Pero, para su concepción dualista de la realidad, cualquier tipo de permanencia – ahora el recuerdo – no puede tener su fundamento en ese cuerpo que está continuamente cambiando. La exageración y el extremismo de Platón en este caso, nos sirven de orientación para un mejor entendimiento de la autonomía moral que concibe al hombre como un ser multidimensional, que no soporta ser reducido a un compuesto de cuerpo y alma en el que, una lleva la voz cantante y, el otro es un mero acompañante con una clara tendencia a estropearlo todo.

4.3.- El dogmatismo del espíritu en la máquina del cuerpo.

A continuación Sócrates le dice a Protarco que, para examinar el origen del placer, es necesario averiguar qué es el deseo y de dónde nace. Existen diferentes clases de deseos pero, en todos ellos, se da el contraste entre la sensación de vacío y la de querer llenarse. Cuando se está experimentando la sensación de vacío, queda excluida la de satisfacción. Y esta sensación, dice Sócrates, no puede tenerla el cuerpo porque lo que éste está experimentando es un vacío. Así que el que tiene un

²¹⁹ Platón, *Filebo*, 34 a, c-4.

deseo debe tener algún contacto con lo que es la satisfacción, y es imposible que ese contacto sea con el cuerpo. Por tanto, tiene que ser el alma la que tenga contacto con lo que es la satisfacción a través de la memoria. “¿Comprendemos, dice Sócrates, lo que se deduce de estos razonamientos? Sencillamente, que no hay deseos del cuerpo, y que, al demostrar que es la memoria la que nos conduce a lo deseado, el razonamiento nos ha revelado que todo impulso y todo deseo, como principios que son de todo ser vivo, residen en el alma”²²⁰. Platón está resuelto a destacar la preeminencia del alma y elucubra una contradicción, entre vacío y satisfacción, teniendo previamente determinado que el vacío es propio del cuerpo y la satisfacción propia del alma. Así que el deseo, en cuanto origen del placer, es incorpóreo y reside en el alma.

A esta epistemología dualista, Gilbert Ryle en su libro *El concepto de la mente*, la calificó como “el dogmatismo del espíritu en la máquina;” la expresión bien puede servirnos para referirnos al dualismo platónico que, acaba de decirnos que el deseo es ajeno al cuerpo como antes nos había dicho que, la sensación recordada reside en el alma. Aun cuando para la antropología de nuestros días el hombre es lo que se ha llamado un “cuerpo personal,” en cuanto que la persona es una singular síntesis dinámica, en la que se expresa la actividad neurofisiológica a través de sensaciones y pensamientos, la teoría dualista platónica sigue vigente porque pasó a formar parte fundamental de la estructura filosófica del cristianismo. Ahora, la separación del cuerpo y del alma tiene la consideración de dogma de fe. Para la bio-psicología y la neurofisiología contemporáneas los datos que nos llegan de los sentidos, a través de las redes neuronales del cerebro, son procesados en la ínsula encefálica para transformarse en sentimientos y pensamientos, a lo que dedicaremos una atención especial en el Capítulo tercero.

²²⁰ Platón, *Filebo*, 35 a, b, c, d.

La teoría dualista pretende que esa actividad cerebral es coordinada y dirigida por la mente, a la que se le atribuye una entidad espiritual. Ya, desde Platón cuando no se podían explicar fenómenos como, la sensación o los deseos, se recurría al expediente de atribuirselos al alma. Como ha apuntado Daniel Dennett: “La principal objeción al dualismo ya era bien conocida por Descartes en el siglo XVII, y es justo decir que ni él, ni ningún otro dualista, han sido nunca capaces de vencerla. Si la mente y el cuerpo son sustancias distintas, deben de todos modos ser capaces de interrelacionarse; los órganos sensoriales del cuerpo a través del cerebro deben informar a la mente, deben enviarle o presentarle percepciones, ideas o datos de algún tipo, y la mente, a su vez, después de reflexionar sobre ello, debe dirigir al cuerpo en las acciones apropiadas. ¿Cómo puede eludir la sustancia mental toda mediación física y, al mismo, tiempo controlar el cuerpo? Un espíritu en la máquina no nos será de mucha ayuda a menos que sea capaz de mover objetos. Sin embargo, cualquier cosa que pueda mover un objeto físico es a su vez un objeto físico, quizá de una realidad física poco estudiada, pero física al fin”²²¹. El protagonismo que Platón otorga al alma termina por secuestrar la autonomía moral; si las sensaciones y los deseos residen en el alma el hombre vive como un sonámbulo; porque el alma tiene un origen sobrenatural de donde le vienen sus ideas sobre el placer y el dolor.

4.4.- ¿El placer puede ser verdadero o falso?

En el *Filebo* quiere Sócrates demostrarle a Protarco que es posible calificar a los placeres y a los dolores como verdaderos o falsos. Protarco no ve muy clara esa relación entre el placer y la verdad. Pero se trata de una cuestión capital y muy defendida por Platón: la virtud es conocimiento. Del hecho de que existan placeres grandes e intensos se deduce que nos hacemos una opinión sobre ellos. Así la opinión no escapa a que pueda ser calificada de verdadera o falsa. Platón pasa de la opinión moral a la opinión metafísica con la mayor naturalidad. Y las identifica.

²²¹Dennett, Daniel, *La conciencia explicada.*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, págs. 46-47

Entiende Sócrates que la falsedad de un placer se produce cuando se da con desmesura, porque el bien en que consiste la felicidad es medida, proporción y nada en exceso. Pero la desmesura sería la categoría suprema de referencia, tanto ontológica como moral, si la realidad fuera la esférica y proporcionada que defendía la cosmovisión platónica. Pero la realidad no está congelada en las ideas eternas e inmutables del super- cielo de Platón.

El bien moral no se puede identificar con la verdad ontológica. La moralidad no se da al margen de la acción y de la pasión, mientras que la verdad o la falsedad pertenecen a unos modos de ser cuya existencia no está esencialmente condicionada por la acción o por la pasión. El modo de ser de la esencia y la substancia de las cosas es el propio de la verdad o la falsedad. Ontológicamente el placer y la verdad, nos dirá Aristóteles, pertenecen a categorías diferentes. La desmesura, desde un punto de vista moral, solamente puede ser buena o mala, pero, su relación con la verdad o la falsedad, no depende de su grado de intensidad sino, de que el hecho desmedido y, su percepción, sean correctos. Que tal hecho tenga o no repercusiones en la conducta del hombre, ya cae en un ámbito diferente, como es el de si le beneficia o le perjudica y, por tanto, de si es bueno o malo para él. ¿Podríamos decir que es bueno o malo que un hambriento coma intensamente? Los hechos son verdaderos o falsos, independientemente de cuál sea su tamaño o sus proporciones. La misma forma en que Sócrates se hace la siguiente pregunta permite una respuesta plural: “¿No difiere en nada, para nosotros, el placer con opinión correcta y conocimiento, del que, con frecuencia nace, en cada uno de nosotros, con mentira e ignorancia?”²²² Si el placer es, auténtico y natural, es irrelevante, para su eficacia, que sea sustentado por un bello discurso como que sea disfrutado por el carbonero. Hay una normalidad ontológica y una normalidad moral, cada una dentro de su propio orden. Si se supedita y se subordina la verdad, a lo que se considera bueno o malo, entramos en las teocracias y en las guerras de religión. En este camino siempre nos saldrá al paso

²²² Platón, *Filebo*, 38 a-6.

Galileo y los fundamentalismos religiosos. El peligro de cultivar, en toda circunstancia, el dualismo maniqueo, es que, a veces, puede derivar en una ilustre esquizofrenia: “El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, viene a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano, que hay en nosotros, escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opiniones verdaderas y discursos verdaderos, mas, cuando escribe cosas falsas, resulta lo contrario de la verdad”²²³.

Así, pues, las cosas verdaderas nos las dan por escrito y, el modelo a seguir, para estar seguros de la verdad o falsedad de los placeres, es que los diseños y los discursos sobre ellos sean gratos a los dioses. De modo que consideramos que los placeres son malos cuando son falsos. Su maldad, traspasa el umbral de la ética y entra en el ámbito de la ontología, que les otorga la categoría de ser considerados verdaderos o falsos. En ese momento la autonomía moral del hombre se convierte en una quimera. Como ya sabemos, en Platón, el canon de lo que es verdadero o falso, no depende del hombre, sino de los dioses: “Esos diseños son la mayoría de las veces verdaderos los que se presentan a los buenos, por ser gratos a los dioses, y a los malos todo lo contrario”²²⁴. Sin embargo, lo que ontológicamente es falso lo es en todo tiempo, lugar y circunstancia, mientras que un acto moral que es bueno aquí puede ser malo allí. Por ejemplo: robar no siempre y en toda circunstancia es condenable; comer carne de cerdo no está mal considerado en todas partes; la prohibición de trabajar el sábado (el día del *sabbat*) no es universal; el uso del *yihad* por las mujeres no está bien visto en todas partes; el control de la natalidad no tiene la misma consideración en todo lugar y condiciones. Pero el calificativo de falso, transforma el acto moral en un delito de alteración del orden público, perseguible por la policía y condenable con la cárcel. Desde el punto de vista de la autonomía moral, el principio de “nada con exceso”, es una buena norma moral pero, no porque lo digan el oráculo

²²³ Platón, *Filebo*, 39 a.

²²⁴ *Ibd.* 40 b-3, e-6.

o los dioses, sino porque lo dice la propia conciencia del hombre, que perfectamente puede considerar que, en ocasiones más vale pecar por exceso que por defecto.

4.5.- ¿Dónde se encuentra el placer verdadero?

Una vez que se ha sentado el principio de que los placeres que son malos lo son por ser falsos, y de repetir que “tampoco consideramos que los placeres sean malos de otro modo que por el hecho de ser falsos”²²⁵, se dedica prácticamente todo el Diálogo a demostrar que, aun cuando es la vida mixta, mezcla de placer y conocimiento, la más perfecta forma de vida, el conocimiento es lo que a esa mezcla le hace ser mejor. Y teniendo en cuenta que hay mezclas relativas al cuerpo que se dan exclusivamente en los cuerpos, y las hay del alma sola, que se dan en el alma; y también hay placeres y dolores mezclados en el cuerpo y en el alma, Platón va a decirnos cuáles de todos esos placeres son los que le parecen verdaderos: “después de eso sabrás qué placeres me parecen verdaderos, para que, una vez que hayamos examinado su poder desde ambos puntos de vista, lo sometamos a juicio”²²⁶.

“Los placeres puros que no tienen mezcla son: las líneas rectas, circulares y las superficies procedentes de ellas, los perfumes, las voces; todas ellas afirma que no son bellas relativamente, como otras, sino que son siempre bellas por sí mismas y producen placeres propios. Y a estos hay que agregar, los placeres relativos a los conocimientos que son puros, porque no implican mezcla de dolores y que, solamente corresponden a un número exiguo de hombres. En este momento conviene señalar, que estos últimos placeres no solamente son puros sino, además, mesurados, mientras que, los otros son impuros, desmesurados e ilimitados que fluyen y cambian”²²⁷.

²²⁵ *Ibd.* 40 e-8.

²²⁶ *Ibd.* 44 d-3; 46 c.

²²⁷ *Ibd.* 51 c; 52 c.

Ahora Platón con una simple pregunta va a dar entrada a lo que va a ser el tema fundamental de la última parte del Diálogo: “¿Qué hay que decir que apunta a la verdad, lo puro y sin mezcla, o lo desmesurado, múltiple e intenso?”²²⁸ Recuerda Platón que algunos sostienen que el placer no existe porque está en un continuo fluir, pensamiento que no oculta que le cae bien, pero aunque la realidad de la vida le obliga a admitir la existencia del placer, va a repetir, en todos los tonos posibles, que es un peligro al que hay que someter a control. Y, en la línea de ir hacia la verdad, nos recuerda lo que ya nos ha dicho en los Diálogos metafísicos, que hay dos tipos de cosas, las que son en sí y por sí, y las que dependen siempre de otra. Evidentemente, dice Platón, lo que es en sí y por sí, pertenece a la zona del bien y, lo que para ser, depende de otro, habrá que ponerlo en otra zona distinta del bien: “Por lo tanto, si el placer es génesis, ¿no haremos bien al colocarlo en otra zona distinta a la del bien?”²²⁹. El que antes decía que el placer no existe, recuerda con cierta sorna Platón, ahora se burlará de los que dicen que el placer es un bien. El problema es que, mientras vivimos, las cosas en sí y por sí, solo existen en la mente de Platón. En la vida que conocemos, todo es interdependiente y relativo, como lo son los bienes, en plural, como dirá Aristóteles, ya que el bien como el ser se dice de las cosas de muchas maneras.

Pero Platón quiere seguir dando argumentos para la risa, y añade: “Hay quienes buscan con esfuerzo lo relativo a la opinión, como los que se pasan la vida investigando cuestiones relativas a este mundo, cómo ha nacido, qué modificaciones sufre y cómo actúa. Ponen su empeño no en lo que siempre es, sino en lo que está, ha de estar y ha estado sujeto al devenir. ¿Cómo podríamos conseguir un conocimiento y una verdad sólidos de lo que no tiene consistencia ni estabilidad alguna?”²³⁰ Parecería que la conclusión sería que el placer puede ser un peligro, pero el conocimiento no. Sin embargo, Platón cree que quizá se ha pasado en esta forma de

²²⁸ *Ibd.* 52 d-6.

²²⁹ *Ibd.* 54 d.

²³⁰ *Ibd.* 59 a, b.

considerar el placer y dice: “No intentemos hacer la plena refutación del placer y demos la impresión que evitamos hacérsela al conocimiento. Auscultemos noblemente por si hay algo corrupto en ambos, y si hay en ellos algo que es más puro por naturaleza utilicémonos en nuestro juicio”²³¹. No es cosa de poner en cuestión la nobleza con que actúa Platón pero, digamos que juega con cartas marcadas, porque en su epistemología ya ha dejado establecido cómo se produce el conocimiento. En cuanto al placer, en este Diálogo, escrito en los últimos años de su vida, nos está diciendo que el placer es inevitable en esta vida y que, ni solo una vida dedicada al placer ni tampoco una vida dedicada exclusivamente al conocimiento, son el bien que da la felicidad. Digamos que su concepción del placer es la de un hombre resignado a convivir con él.

Pero Filebo insiste: “Que el placer es para todos los seres vivos la meta correcta y a la que todos deben aspirar y que, de hecho, para absolutamente todos, precisamente es el bien, y que los dos nombres, placer y bien, se aplican ambos correctamente a una sola cosa y a una misma naturaleza”. Sócrates le contesta que no hay tal unidad. Que el placer y el bien son de distinta naturaleza”²³², como ya dijo antes: lo que es en sí y por sí es la zona del bien y, no está en esa zona, lo que para ser depende de otro. ¿Cómo puede decir Platón que siendo la prudencia de naturaleza distinta al placer participa más de la condición del bien que el placer, si antes ha dicho que la prudencia es el bien? Se busca participar de lo que no se tiene. Por otra parte, ¿no habíamos quedado en que el placer no es el bien? Si es de distinta naturaleza ¿cómo puede mezclarse con él? Sería como mezclar el bien con el no bien. Con frecuencia en Platón hay como una tensión entre su mundo ideal y el mundo de la realidad que se le cuela por todas partes: en su teoría de las Ideas, el bien es un reflejo de la Idea del Bien. Y por tanto, se trata de una idea purísima que no se puede confundir con el placer del que no existe la correspondiente Idea del Placer, porque el placer no es exacto y moderado, sino que fluye y cambia continuamente. Y ese

²³¹ *Ibd.* 55 c-2.

²³² *Ibd.* 60 a, b

tipo de realidad está fuera de la zona de la verdad. No obstante, con cierta resignación dice Platón: “El razonamiento nos ha revelado que no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que “la” comporta”²³³. En el despliegue de ese minúsculo pronombre “la”, como si de un gen lingüístico se tratara, está involucrada la posibilidad de la autonomía moral, ya que la mezcla, a la que se refiere el pronombre, es la del placer, sin cuya azarosa convivencia el bien no sería humano, pero, cuya ineludible presencia, hace que el hombre no sea un títere de los dioses, sino el rector autónomo de sus propias decisiones morales.

Finalmente a Platón le preocupa que quede muy claro que, en la vida mixta, la mezcla de placer y bien, se hace cumpliendo con el principio de que “aquello a lo que no se mezcla la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido”²³⁴. Una vez más, asoma la pezuña fundamentalista de Platón, y sin rodeos. Así, la causa por la que el conjunto de la mezcla nos ofrece una vida feliz, es por lo que en esa mezcla hay de belleza, de medida, de proporción y de verdad. ¿Qué verdad? La de Platón, desde luego. Y, en cierto modo, desdiciéndose de todos los sutiles e intrincados razonamientos que ha hecho para poder aceptar que el ideal de felicidad está en la vida mixta, pone en boca de Protarco lo siguiente: “la diferencia del placer con el conocimiento, es mucha: el placer es ciertamente lo más embustero; y comparándolo con la medida, tengo que decir que no es posible encontrar nunca nada tan desmesurado por naturaleza como el placer; con respecto a la comparación del placer con la belleza, nunca, nadie, ni en vida ni en sueños, ha visto, ni ha imaginado que la prudencia y el intelecto, en ningún modo, ni en ningún sentido, hayan llegado a ser, fueran o vayan a ser feos. Los placeres, en cambio, y, en particular los mayores, nos percatamos de su carácter ridículo o de la extrema indecencia que los acompaña”²³⁵.

²³³ *Ibd.* 61 b-3

²³⁴ *Ibd.* 64 b-

²³⁵ Platón, *Filebo*, c, d, e).

La dialéctica de que la vida es una mezcla del bien con lo que no lo es, ha tenido fortuna en la historia. En la actualidad, constituye la filosofía de todos los fundamentalismos: los religiosos y los civiles. No hay más remedio que convivir con los heterodoxos y los étnicamente diferentes, pero, dejándoles muy claro que son inferiores. El concepto físico de mezcla, trasladado al mundo moral por quien se cree autorizado para definir la verdad y dosificarla, se convierte en una forma de negación de la autonomía moral cuando la dignidad del hombre se identifica con el dogma étnico o con el dogma religioso, en cuyo caso, esos componentes de la mezcla, se elevan a la categoría de bienes exclusivos y excluyentes.

CONCLUSIONES AL CAPÍTULO PRIMERO

Platón

La autonomía moral considera al hombre como el principio y el fin de toda acción moral. Si el principio de la moralidad tuviera su origen fuera del hombre la misma idea de moralidad no tendría sentido ya que toda acción moral implica libertad y responsabilidad: porque soy yo mismo el que creo las normas, me obligo y me hago responsable del acto moral.

Como no es esta una concepción de la moralidad que sea aceptada por las entidades que se han atribuido la autoridad de dirigir y enseñar a los hombres lo que deben hacer y lo que no deben hacer en su vida moral, decidimos estudiar cuál había sido la evolución del concepto de moralidad desde la Grecia Clásica hasta el siglo XIII y su proyección en España.

Hemos dedicado especial atención en la tesis al hecho de que, la filosofía moral elaborada por cada autor en la Grecia Clásica, respondía a las necesidades que planteaban los problemas sociales de su tiempo, concretamente, en la época de la transición del siglo V al siglo IV (a.d.n.e). Y ello nos ha permitido descubrir analogías sorprendentes con la época de la transición del siglo XIX al siglo XX en nuestro país, precisamente, en el tema concreto, objeto de esta tesis, sobre la autonomía moral. Por ello hemos destacado en la tesis de qué forma los conflictos de la Grecia Clásica desde el punto de vista de la filosofía moral, son paradigma para los conflictos autonomía-heterocracia de nuestro tiempo en nuestro país. No hacerlo hubiera sido caer en el diletantismo de la razón teórica ignorando los requerimientos que, la razón práctica de la moralidad suscita en un país como el nuestro, donde el conflicto autonomía-autocracia, se ha vivido en los dos últimos siglos con un singular dramatismo.

Platón y Moisés tuvieron lo que algunos autores consideran la desafortunada iniciativa de mezclar a Dios en la vida moral de los hombres. Platón, como hemos visto, porque colocó la Idea del Bien en un Super-Cielo divino y sostuvo que, solamente participando de esa Idea del Bien Eterno e Inmutable, el hombre podía hacer algo de provecho.

Moisés, que, exhibiendo las dos Tablas con el famoso Decálogo que Dios le había dado por segunda vez en el monte Sinaí, hizo la más solemne y famosa declaración de que Dios era el principio y el fin de toda acción moral realizada por el hombre.

La filosofía moral heterocrática, que es el resultado de la síntesis entre el platonismo y la tradición judeocristiana reformulada por Agustín de Hipona, desde el punto de vista de esta tesis, ha sido el error en el que ha vivido la humanidad hasta que en el siglo XVIII el pensamiento crítico se atrevió a terminar con el tabú teocéntrico de la moral.

Si la humanidad va a seguir progresando hacia un mundo más pacífico, la moral debe ser un asunto fundamentalmente humano. Precisamente las características de la autonomía moral le hacen menos vulnerable al fanatismo, a la intolerancia y al fundamentalismo que son tan propios de la moralidad cuando se la concibe dirigida y condicionada por cualquier clase de divinidad.

La autonomía moral es frágil, perfectible, vulnerable, relativa, tolerante, es decir, tiene las características que le permiten dialogar y ponerse de acuerdo con los diferentes, porque el respeto a la igualdad y a la diversidad moral del otro es un constitutivo esencial de la autonomía moral ya que, la propia individualidad, se hace con el otro. Evidentemente, se trata de una moral al margen de la teología. Sin

embargo, no se cuestiona ni la existencia de la Divinidad ni la relación del hombre con ella. Como decimos en la tesis, a esta moral al margen de la teología, en la Grecia Clásica se la consideraba como una moral cívica con fundamento en la razón. Nosotros en esta tesis consideramos que se trata de una concepción laica sobre la vida moral del hombre. Porque no cabe duda que la autonomía moral, supone una reconsideración del concepto que se ha predicado de Dios en las religiones monoteístas, que lo han concebido como un Ser vigilante e interventor de la moral humana y susceptible de sentirse ofendido por las acciones morales de los hombres.

Platón, como decimos en la tesis, ha sido calificado como el filósofo de la ambigüedad. Hasta tal punto que, en sus análisis sobre la forma de relacionarse las facultades del alma consigo misma, llega a hacer una afirmación que no tiene más interpretación posible que un reconocimiento de la autonomía psicológica del hombre: “Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, más no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las facultades que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y **se autogobernará**, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres facultades simplemente como los tres términos de la escala musical²³⁶.

Se trata de una ambigüedad que será paradigmática para todo el pensamiento moral heterocrático y que se repetirá, especialmente a lo largo de la Edad Media, sobresaliendo, sobre todo, con la genialidad de la mente silogística de Tomás de Aquino, cuando se dedica a describir la psicología del hombre. Sin duda, porque después de la “caída,” platónica o bíblica, había que evitar, de algún modo, el peligro de incurrir en la falsedad de considerar que el hombre sea un ser incapaz de

²³⁶ Platón, *República*, IV, 433 d.

governarse a sí mismo. La experiencia aliada con la razón se ha encargado de demostrar, a pesar de la Inquisición papal operante desde la Edad Media,, no solo de que el hombre no es un títere en las manos de Dios y sabe gobernarse sino, además, que es capaz de descubrir a la vez, los misterios del universo y los fundamentos neuro-biológicos sobre los que se asienta la vida humana. La teología moral, cuando recurriendo a la ambigüedad, propone armonizar la autonomía con la heteronomía moral, no puede evitar ser prisionera de su excelencia divina y de una tradición beligerantemente teocrática. Hasta el punto de que, para autorizados teólogos, el proceso de distanciamiento del Evangelio, por parte del Magisterio eclesiástico, que se inició en el año 390 con Constantino y Teodosio, no ha dejado de progresar y, hoy puede decirse, que se encuentra a años luz del mensaje de Jesús de Nazareth.

Cuando en virtud de la heterocracia moral la moralidad del hombre consiste en cumplir los mandamientos de origen sacral, la satisfacción moral que procura tiene todo el sentido de la sumisión leal del hombre a una autoridad externa que sabe lo que nos conviene y, por tanto, considera consecuente que la Divinidad nos exija identificarnos con el sistema doctrinal que, genera e impone, en la vida individual, una precisa y bien determinada doctrina que se predica como revelada por Dios. En el orden del desarrollo de la personalidad, lo que genera este estilo de vida, basado en la obediencia a una impalpable y externa coacción moral, es el convencimiento gradual de que, a los cincuenta años, el hombre debe seguir pensando lo mismo que pensaba cuando tenía quince. En definitiva, en la mente del hombre se hospeda una especie de policía íntimo que resulta más eficaz aún, en la medida en que ya no se da cuenta de que está viviendo sometido.

Lo que ocurre, sin embargo, es que las acciones morales, se dan primero en el interior del hombre y de allí trascienden al mundo de las relaciones externas. “Un acto es moral por aquello que de algún modo está en nosotros”²³⁷. La subjetividad

²³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas* q.25, art.5, citado por Carpintero Benítez, Francisco *Justicia y Ley natural*, pág.47.

humana es un mundo psicobiológico en ebullición. Los instintos, las inclinaciones naturales y los deseos no surgen de un mundo moral por el que participan de un modelo inmóvil de Bondad, sino que se originan en el caos y la contradicción psicobiológica para abrirse camino hacia una autonomía, que es la que pone en orden al conjunto de sentimientos, que tienen, en la estructura neurobiológica, el soporte originario para que una acción pueda llegar a ser considerada como propia de la conciencia moral del hombre. “Eso que de algún modo está en nosotros” es lo que el neurocientífico Antonio Damasio nos explica en su libro *Y el cerebro creó el hombre* al que hemos dedicado en la tesis una atención especial.

Hasta hace poco tiempo nadie consideraba que la autonomía moral pudiera ser tratada en disciplinas ajenas a la filosofía moral. Pero desde que, como observamos en la tesis, el médico-fisiólogo francés Claude Bernard, en el siglo XIX, sostuvo que “la vida animal podía esconder propiedades físico-químicas insospechadas”²³⁸, la reflexión sobre la vida moral se ha visto progresivamente ilustrada por los descubrimientos de la psicobiología y de la neurología, habiéndose llegado en nuestros días, como ha explicado Adela Cortina, a la especialidad de la neuroética que “estudia las bases cerebrales de la conducta moral y su relación con los fundamentos filosóficos de la obligación moral”²³⁹.

Por nuestra parte, dado que altas autoridades eclesásticas de nuestro país consideran que, el pensamiento sobre la autonomía moral, es una manifestación de la grave enfermedad laicista que se vive en España: “El mal radical del momento consiste, pues, en algo tan antiguo como el deseo ilusorio y blasfemo de ser dueños absolutos de todo, de dirigir nuestra vida y la vida de la sociedad a nuestro gusto, sin contar con Dios como si fuéramos verdaderos creadores del mundo y de nosotros

²³⁸ Sánchez Ron, José Manuel, *El canon científico*, op.cit., ed.cit., pág. 235.

²³⁹ Cortina, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, pág.46.

mismos”²⁴⁰. Nos ha parecido necesario demostrar que no se trata de un movimiento más o menos romántico contra la heterocracia, sino que, tanto la investigación científica sobre la neurobiología como sobre la filosofía moral, descubren la interdependencia de sus conclusiones en cuanto que, el dualismo antagónico del que se alimenta tradicionalmente la heteronomía cívico-religiosa, no encuentra hoy fundamento alguno ni en la filosofía moral ni en la neurobiología. “El autismo intelectual pretende mantener una dualidad que no puede coincidir nunca con una realidad viva. Ya que la personalidad, su agresividad, su sociabilidad, tienen como “hechos,” como realidades ineludibles, las estructuras rinencefálicas y los sistemas enzimáticos subyacentes. Y, todo ello, debe ser integrado en una unidad para no caer en el pensamiento mágico del dualismo antagónico”²⁴¹.

Probablemente donde la ambigüedad platónica demuestra su mayor inconsistencia sea en su teoría sobre el placer y dolor. Haciendo un enorme esfuerzo tiene que admitir el hecho de que la felicidad es el resultado de la mezcla de prudencia y placer, pero inmediatamente se corrige y dice que lo decisivo de esa mezcla para alcanzar la felicidad no es el placer, sino la prudencia. “El bien y el placer difieren en naturaleza y la prudencia participa más de la condición del bien que el placer”²⁴².

El placer y el dolor aun cuando se excluyen no son concebibles el uno sin el otro. Es en la propia conciencia donde el hombre percibe la inexorable alternancia de esos sentimientos. Sócrates hace en el *Fedón* unas reflexiones que descubren, en un hecho sencillo de la vida diaria, la profundidad de esa alternancia:

²⁴⁰ Instrucción pastoral de la LXXXVIII Asamblea Plenaria del Episcopado español sobre “Orientaciones morales ante la situación actual de España” de 23 de noviembre de 2006

²⁴¹ Rof Carballo, Juan, *Biología y Psicoanálisis*, Descleé de Brouwer, 1972, págs. 538-539.

²⁴² Platón, *Filebo*, 60-b.

”Al mismo tiempo se sentó Sócrates sobre su lecho, y doblando la pierna de la que acababan de quitarle la cadena y frotándosela con la mano, nos dijo: Que cosa tan extraña es lo que los hombres denominan placer, y que maravillosamente se acuerda con el dolor, aunque se crea lo contrario, porque aun cuando no puedan encontrarse juntos, cuando se experimenta uno de los dos casi siempre hay que esperar al otro, como si estuviesen ligados inseparablemente. Creo que si Esopo se hubiera detenido a pensar en esta idea, quizá hubiera hecho con ella una fábula. Habría dicho que Dios intentó poner de acuerdo a estos dos enemigos, y que no lográndolo, se contentó con encadenarlos a una misma cadena, de manera que desde entonces, cuando uno de ellos se presenta, lo sigue el otro muy de cerca. Es lo que yo mismo estoy experimentando ahora, porque al dolor que los hierros me producían en ésta pierna parece sucederle ahora una sensación de placer”²⁴³.

La originaria falta de acuerdo entre esos dos enemigos se constituye en uno de los fundamentos de la autonomía moral del hombre. Es lo que el filósofo francés Paul Ricoeur ha llamado “la paradoja de la autonomía y la vulnerabilidad del ser humano porque no solamente se oponen la una a la otra sino que los dos términos se componen entre sí: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a llegar a ser autónomo, porque lo es desde siempre de una cierta manera”²⁴⁴. El placer y el dolor se constituyen, por su inseparabilidad, en el misterio de la vida humana. Nunca sabríamos lo que es el placer si siempre viviéramos en él sin perturbación alguna. Si en algunos aspectos se manifiesta claramente el valor relativo de la vida del hombre es precisamente en esta interdependencia de los modos de ser entre el placer y el dolor. Del mismo modo que la vida del hombre está sujeta a la temporalidad, igualmente está condicionada por el placer y el dolor. El imperativo biológico de armonía y corrupción se proyecta psicológicamente en las formas de placer y dolor.

²⁴³ Platón, *Diálogos. Fedón*, Editorial Espasa Calpe 1982, pág. 41.

²⁴⁴ Ricoeur, Paul, *Lo justo*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, págs. 71 y 77.

Cuando la vida se desliza hacia el dolor vivimos y experimentamos lo que es nuestra fragilidad y con ella, el carácter efímero y transitorio de la felicidad. No tenemos la seguridad de que con un buen autogobierno podamos hacer más duradero el placer que el dolor. Somos, pues, un animal inseguro y contradictorio.

Si la autonomía y la fragilidad del ser humano son dos realidades que se complementan entre sí, conocer las causas de nuestra fragilidad será conocer también el carácter de nuestra autonomía. Paul Ricoeur sintetiza esas causas señalando tres factores: el de la temporalidad, los otros y la violencia²⁴⁵.

A través del placer y el dolor vive el hombre su compleja relación con el tiempo. La experiencia acumulada en nuestra vida, de sentimientos de placer y dolor, ¿hasta qué punto nos permite asegurar que permanecemos siendo los mismos a través del tiempo? En un determinado nivel, ciertamente mantenemos nuestro código genético originario así como el grupo sanguíneo y las huellas dactilares, pero en cuanto entramos en el ámbito de la psicología, los sentimientos, los deseos, las pasiones, los afectos o las creencias, cambian tanto en nosotros, que algunos pensadores han llegado a poner en duda la existencia de un yo permanente. Pero además nuestro estar en el tiempo hace que la sucesión y la transitoriedad formen parte sustancial de nuestro modo de ser: la autonomía no es una meta o un proyecto que se alcanza un día determinado, siempre estamos perfeccionándola, la autonomía moral es un proceso.

Una segunda causa de nuestra fragilidad consiste en que, la existencia de los otros es percibida como una amenaza que, solamente puede ser neutralizada, por una autonomía cuya singularidad se haya construido bajo el principio de “atrévete a pensar por ti mismo.” Tú y no los otros en tu lugar. Sin embargo, no

²⁴⁵ Ricoeur, Paul, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, págs.111-112.

soportamos fácilmente que otros tengan modos diferentes de concebir la vida y, que, además, pretendan imponerlos como sistema de vida a los demás. Si una ideología se alza con la victoria, el vencido ya no se atreverá a pensar por sí mismo. La singularidad y la alteridad son los dos polos sobre los que se levanta la autonomía de cada uno. Son imprescindibles el uno para el otro y, con demasiada frecuencia, antagónicos. Se trata de una autonomía necesariamente abierta, con un pie en la solidaridad y con otro en la desconfianza.

La tercera causa de nuestra fragilidad se encuentra en la violencia. “Si la agresividad en el animal es discontinua, en el hombre, en cambio, tiene un carácter permanente que aparece constantemente fundido con su vida normal. En la lucha por mantener la singularidad de nuestra identidad es donde se despierta y desarrolla nuestra agresividad impulsada por el afán de idolatría de sí mismo, por un insaciable deseo posesivo de cosas y personas, por la necesidad de ser admirados y por el impulso a dominar y esclavizar al prójimo, tendencias que, según las circunstancias, las podemos vivir placentera o dolorosamente”²⁴⁶.

De acuerdo con la teoría de éste autor esa capacidad para la agresividad está relacionada con una capacidad para la ternura. Sin esas dos capacidades el hombre no habría podido sobrevivir. Nacemos en la extrema indigencia y desvalimiento, como ningún otro animal, lo que, espontáneamente, dio lugar a que surgiera la ternura, el cariño y el afecto. Pautas de comportamiento contradictorias que definen la autonomía moral como el hecho más asombroso y admirable de todo lo que existe sobre la Tierra.

Claro que, ante ésta situación de vulnerabilidad, cabe que el hombre claudique de su autonomía y busque una felicidad otorgada. Lo que ocurre es que, en pensadores tan relevantes como Tomás de Aquino y Kant, la sumisión moral del

²⁴⁶Rof Carballo, Juan, *Violencia y ternura*, Prensa española, 1967, pág. 155.

hombre a unas normas dictadas por un Ser Supremo es, o, un atentado a la dignidad del hombre, o una censurable manera de gobernar el mundo.

Tomás de Aquino, situado ante el dilema de que el hombre es el único responsable de sus actos pero que, al mismo tiempo, nada se escapa a la omnipotencia de Dios, tiene que recurrir a una sutil y curiosa distinción para dejar a salvo, simultáneamente, la autonomía del hombre y la bondad de Dios, así dice: “Dios no es tanto el Legislador externo que impone direcciones a los comportamientos, como el fin al que las cosas han de tender naturalmente, esto es, libremente. Si Dios impusiera sin más la Ley natural, esta Ley no sería natural al hombre, de forma que el hombre la cumpliera, espontánea o libremente, sino que tendría una necesidad exterior, y no se trataría de una necesidad natural, sino de una “necesidad por coacción”²⁴⁷. El problema es que no existiendo por ninguna parte esa pacífica tendencia natural de las cosas hacia Dios y, por el contrario, existiendo, con evidente e inmerecida brutalidad, la extinción y la muerte de todas las cosas, sostener que todos vamos libremente hacia la muerte, es la consecuencia de que, el prodigioso intelectualismo de Tomás de Aquino, se viera obligado a recoger el concepto del *telos* aristotélico y trasladarlo al ámbito teológico, para decirnos que Dios no se desentiende de los seres creados por Él y por eso les ha marcado con la divisa del retorno. Y desde luego, sostener que, la Ley Natural no se concibe sino como una participación de la Ley Eterna, ha sido el fundamento de esa coacción impalpable pero, con frecuencia realmente dramática, del llamado Magisterio Eclesiástico sobre la Moral y las Costumbres.

Hasta el siglo XVIII no se llegaría a formular con claridad que en el hombre se encuentra el origen y la finalidad de las normas morales. Pero en las ideas que configuran lo que conocemos como la Ilustración hubo una ininterrumpida participación de pensadores desde la Grecia clásica hasta, la Edad Media y el

²⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa teológica* I, q.82, art. 1.

Renacimiento. Fue constante la sospecha de que, situar la explicación de la vida y del hombre fuera del tiempo y del espacio donde se producen, era elevar el primitivismo mágico a la categoría de dogma religioso que postulaba, como principio fundamental, la sumisión de la razón a la creencia. Como ha dicho Tzvetan Todorov: “El primer rasgo constitutivo de la Ilustración consiste en privilegiar las elecciones y las decisiones personales en detrimento de lo que nos llega impuesto por una autoridad ajena a nosotros”²⁴⁸. Pero sería Kant quien, en 1785, iba a realizar la reflexión más original y profunda sobre la autonomía moral del hombre:

“Y no es de admirar si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de la moralidad, que todos hayan fallado necesariamente. Veíase al hombre atado por su deber a leyes; más nadie cayó en la cuenta de que estaba sujeto a **su propia legislación**, si bien ésta es universal, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente. Pues cuando se pensaba al hombre sometido solamente a una ley (sea la que fuere) era preciso que esta ley llevase consigo algún interés, atracción o coacción, porque no surgía como ley de **su propia** voluntad, sino que esta voluntad era forzada, conforme a la ley, por **alguna otra cosa** a obrar de cierto modo. Pero esta consecuencia necesaria arruinaba irrevocablemente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción por cierto interés, ya fuera este interés propio o ajeno. Pero entonces el imperativo había de ser siempre condicionado y no podía servir para el mandato moral. Llamaré a éste principio el de la AUTONOMÍA de la voluntad, en oposición a cualquier otro, que, por lo mismo, calificaré de heteronomía”²⁴⁹. Para Kant, cada uno de nosotros es su propia autoridad moral. Una felicidad otorgada por un agente externo no perfecciona la naturaleza del hombre, sino que la corrompe e inhabilita para una acción moral responsable. Por el contrario, la conciencia del placer y el dolor se constituye en uno de los

²⁴⁸ Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, op.cit., ed.cit., pág. 10.

²⁴⁹ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, op.cit., ed.cit., págs. 71-72.

fundamentos esenciales de la autonomía moral del hombre. No es concebible que el placer y el dolor sean la expresión psicológica de un profundo trastorno biogenético provocado por un dios, a la vez ofendido y arrepentido de su obra, por una falta que alguien cometió hace más de 100.000 años; por tanto, el código de conducta para convivir con el placer y el dolor, solamente está legitimado para dictarlo, quien los vive como esencialmente propios y contradictoriamente experimentados.

Como ha explicado MacIntyre, refiriéndose a la moral kantiana, “las autoridades externas, con su cortejo de normas, vulneran el principio del deber moral que solamente se asienta en la propia voluntad humana. Queda pues descalificada la voluntad divina como fuente de obligaciones para el hombre, porque aceptarla implicaría ser culpable de heteronomía, o lo que es lo mismo, de someter al hombre a una ley exterior a sí mismo, vulnerando su naturaleza de ser racional con capacidad para autonormarse libremente”²⁵⁰. Como es sabido, hay una respetable tradición filosófica que sostiene, que la autonomía moral de la persona, tiene que pagar el precio de someter la felicidad a la temporalidad, a la caducidad, a la fugacidad, a la limitada duración. Pero el supuesto es falso, porque lo evidente es la temporalidad y la caducidad, mientras que la eternidad y la inmortalidad no presentan ninguna evidencia y su origen está en la huida hacia una fantasía pseudo-consoladora. En realidad, el precio a pagar consiste en cambiar la evidencia por la fantasía, la dignidad de ser hombre por la sumisión y la anestesia permanente. Como una felicidad a la medida del hombre les parece poco, recurren, como ya vimos, al expediente de las virtudes infusas, que “Dios obra en nosotros sin nosotros” según Tomás de Aquino, aseveración un tanto poética e imaginativa, que supone alentar la falsa alternativa de un super-hombre que, dotado de esas virtudes infusas, se eleva a la altura de los héroes de ficción. Se trata de una especie de platonismo mágico,

²⁵⁰MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*. Editorial Paidós, Barcelona, 2006, pág. 212.

presentado en pastillas, con destino al rebaño desesperado ante la fugacidad de la vida.

Ciertamente el tiempo huye y nosotros con él. Como ya destacó Epicuro, el cuerpo del hombre es la síntesis de un devenir permanente entre goces y sufrimientos, y no disponemos de ninguna otra evidencia para experimentar, la felicidad o la infelicidad, que nuestras propias sensaciones y los datos de la experiencia que nos llegan de los sentidos. En medio de la fugacidad de nuestros sentimientos, el cuerpo continúa organizando su tránsito y sabiendo que, ese constante devenir, acabará también por alcanzarle. Como ha señalado Emilio Lledó: “Sin embargo, la aceptación de ese carácter efímero del placer, sometido inevitablemente a la ontología de lo real, que no puede liberarse de estar en el orden del tiempo, daba a toda especulación sobre el hombre y su destino una base objetiva y certera, para construir sobre ella una doctrina, la de Epicuro, absolutamente alejada de la mística, el engaño y la manipulación”²⁵¹. La organización de ese devenir de goces y sufrimientos, la gestiona el hombre ejerciendo libremente su capacidad para reglamentar y ordenar su uso, disfrute, prohibición y control.

Ahora bien, esa capacidad para establecer normas morales que obliguen a su cumplimiento es la característica fundamental de la autoridad que ejerce el hombre sobre sí mismo. A este respecto, conviene recordar la afirmación de Paul Ricoeur, “unir *autos* con *nomos*, ***sí mismo-autor con ley que obliga*** sitúan, al hombre ante una competencia de alto nivel que debe ser considerada como un componente fundamental de la autonomía moral de la persona”²⁵².

La autoridad sobre sí mismo es la condición necesaria de la autonomía de la persona, sin la plenitud de esa autoridad sobre sí mismo no sería posible gestionar la

²⁵¹ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, Editorial Taurus, Barcelona, 2005.

²⁵² Paul Ricoeur, *Lo justo*, op.cit., ed.cit., págs. 77 y sgts.

complejidad de la vida del hombre y autonormarse, haciendo de la ley, la garantía de la libertad, que como dijo Rousseau: “*On pourroit sur ce qui précède ajouter á l’acquis de l’état civil la liberté moral, qui seule rend l’homme vraiment maitre de lui; car l’impulsion du seul appétit est esclavage, et l’obéissance a la loi qu’on s’est prscrite est liberté*”²⁵³. En definitiva, la autonomía no constituye el pasaporte para la anarquía como sostienen los diversos fundamentalismos, sino que se constituye en el único fundamento racional de un comportamiento moral verdaderamente libre y responsable.

Finalmente, la siguiente cita de la Ética Nicomáquea nos parece que resume lo que acabamos de exponer:” Dejemos de lado por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad. Pero de los placeres considerados como buenos ¿cuál hemos de decir que es el propio del hombre? Tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre, los placeres que perfeccionan estas actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre”²⁵⁴.

Herber Spencer en su libro *Principios de la ética*, dijo que “el hombre está genéticamente programado para buscar el placer y rehuir el dolor”²⁵⁵. Esa fue la primera brújula que le ayudó al hombre a orientarse en un mundo que le era extraño. El ser humano inmediatamente se dio cuenta de su aislamiento y de su necesidad de relación. Y fue saliendo de su aislamiento mediante el desarrollo y el perfeccionamiento graduales de los sentidos y del sistema nervioso, que son la frontera que le une y al mismo tiempo le distancia de la realidad exterior. La transformación de los contenidos del cerebro en contenidos de la mente, está

²⁵³ Rousseau, Jean – Jacques, *El Contrato social*, Libro I, capítulo 8, párrafo 3, en Id, *Obras completas*, Editorial Gallimard, París.

²⁵⁴ Aristóteles, *Ética N*, Libro X, 1175a, 20; 1176 a-26.

²⁵⁵ Citado por Fromm, Erich, *Ética y Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, págs. 178-179.

ocupando, en nuestro tiempo, la atención de disciplinas como la psicobiología y la neuropsicología que en sus investigaciones están llegando, gracias a los nuevos instrumentos de observación, a precisar con un alto grado fidelidad, los soportes inmediatos y los elementos ultra-físicos de sentimientos y deseos que, hasta ahora, se consideraban campo exclusivo y acotado de la filosofía moral.

Comentando el siguiente texto de la Summa teológica de Tomás de Aquino **“Es primariamente manifiesto que la sustancia intelectual no se une al cuerpo como si formara con él una mixtura compuesta,”** dice el profesor Francisco Carpintero: “Esta fusión de la vertiente intelectual y sensitiva del hombre, de modo que el ser humano tiene simultáneamente una sola naturaleza racional y animal, no fue respetada ni siquiera en la escuela tomista. Porque, en nuestra cultura, siempre ha estado extraordinariamente operativa la intuición platónica que separa el mundo intelectual de la vertiente sensitiva humana, de modo que el hombre –según los influidos por la mentalidad de Platón– poseería simultáneamente dos naturalezas diferentes. Siglos más tarde, Domingo de Soto, poco fiel en este punto a Tomás de Aquino, entendía que el hombre posee dos naturalezas distintas, la racional y la sensible. Pascal y los jansenistas, extendieron en la cultura católica la tesis platonizante de la duplicidad de naturalezas humanas, que ha llegado hasta hoy en amplios sectores. Tomás de Aquino no distinguió dos naturalezas distintas ni separadas. Más bien insistió en que los dictados de la razón y de las inclinaciones naturales serían ininteligibles los unos sin los otros. En él, el hombre no es un *mixtum compositum*, sino una unidad substancial de alma y cuerpo, y si es importante y buena la racionalidad, no menos importante y buena es lo que los escolásticos llamaban la concupiscencia, que también era considerada una fuente fundamental de la libertad humana”²⁵⁶.

²⁵⁶ Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino, y los otros escolásticos*,. Universidad Complutense Facultad de Derecho, 2004, pág.117.

No deja de ser curioso que en esta cuestión sobre el concepto del “cuerpo personal” y, por lo que supone para la teoría de la emancipación moral del hombre, podamos incluir a Tomás de Aquino, sin duda a su pesar, entre aquellos pensadores que, por el inevitable reconocimiento de algunos hechos de la experiencia aunque interpretados según su teología, se les podría considerar como un antecedente en la historia del pensamiento sobre la autonomía moral. La superación del dualismo platónico y la afirmación de la unidad del cuerpo personal están en la raíz ontológica del ser del hombre para poder considerarse dueño de sí mismo.

Es posible que después de 2500 años, ahora, al comienzo de este milenio, los tiempos estén maduros para que el hombre asuma su autonomía moral. La heteronomía moral ha campado libremente durante tanto tiempo que nos ha podido descubrir sus exageraciones y sus errores. Ni el Estado-Leviatán de Hobbes, ni los fundamentalismos religiosos, han respetado la dignidad del hombre sobre la que Kant levantó su *Metafísica de las costumbres* en el año 1784 para defender la autonomía moral.

Tanto el *Fedro* como el *Génesis* dan por supuesto un concepto de realidad que se explica perfectamente mediante las ideas permanentes e inmutables. Los fenómenos que ocurren en este mundo y las cosas que vemos son copias de aquellas ideas verdaderamente perfectas que existen en el mundo supra-celestial. Las cosas de este mundo por ser simplemente copias no tienen una verdadera entidad, su verdadero ser es el que está contenido en aquellas ideas. Se trata, por tanto, de una realidad que queda fijada y determinada para siempre en las ideas. En un mundo plano y lineal, esta correspondencia entre cosa y su idea esférica extraterrenal, pareció un descubrimiento que podía dar una explicación a los problemas del conocimiento, especialmente para solucionar esa angustia que nos queda cuando traducimos a conceptos los datos que nos ofrecen nuestros sentidos, porque siempre tenemos la conciencia de que hay algo en la realidad que se nos escapa. Platón y el

Génesis acabaron o, creyeron acabar, con esa angustia. Hay otro mundo donde todo es perfecto y, el mundo imperfecto en el que vivimos, es como la sombra de aquél y dependemos de él como de la luz del sol. Solo podemos conocer lo que está bien definido, lo que está bien delimitado como lo está la esfera. Y las ideas son esas esferas a las que nos remiten las cosas y los fenómenos que vemos en este mundo. Para el pensamiento griego lo ilimitado era una imperfección. La esfera era el paradigma de la belleza y de la verdad.

En este concepto de realidad se fundamenta un concepto semejante de moralidad. El dualismo antagónico de la realidad – el mundo terrenal y el mundo supracelestial- alcanza al mismo concepto de hombre que, al considerarle como un microcosmos, a partir de Platón, estará compuesto de cuerpo y alma. En el *Fedón* pone Platón en boca de Sócrates: “No es la separación del alma y del cuerpo, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también ¿no es esto lo que denominamos la muerte?”²⁵⁷ Y más adelante continua diciendo Sócrates: “No se deduce necesariamente de este principio, que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre ellos: para seguir sus investigaciones, la razón solo tiene una senda: mientras tengamos nuestro cuerpo y nuestra alma esté contaminada de esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseo, es decir, la verdad. Además el cuerpo nos llena de amores, de deseos de temores, de mil ilusiones y de toda clase de estupideces, de manera que no hay nada tan cierto, como el dicho vulgar de que el cuerpo jamás conduce a la sabiduría. Queda, pues, demostrado que **si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer**. La misma razón lo dice, porque si es imposible que conozcamos algo puramente mientras que estamos con el cuerpo, es preciso una de dos cosas: o que nunca se conozca la verdad o que se

²⁵⁷Platón, *Fedón*, 67d., Editorial Gredos, Madrid, 1986.

la conozca después de la muerte, porque entonces el alma se pertenecerá a ella misma libre de esta carga, mientras que antes no”²⁵⁸.

El centro de la moralidad para Platón se encuentra en el alma: “...si queremos saber verdaderamente alguna cosa es preciso prescindir del cuerpo y que sea el alma sola la que examine los objetos que quiera conocer.” Quizás no seamos ecuanimes con Platón si con los conocimientos que hoy tenemos nosotros y que él no tuvo, nos echamos las manos a la cabeza ante su teoría. Pero su profundo conocimiento de las limitaciones del hombre es lo que le impulsaba a buscar una salida y, como no era posible, echó mano de su fantástica imaginación. Realmente Platón tampoco vino a traer la paz sino la guerra entre el cuerpo y alma. Este combate sirvió también a la literatura, al teatro y, sobre todo, al hombre corriente que se llegó a creer que estaba habitado por dos seres en lucha permanente. Se hacía necesario recurrir a un poder heterónomo, ajeno a este reino dividido que era el hombre, para imponer una paz no sujeta a cambios.

Pero la realidad no está encerrada para siempre en una idea inalterable y permanente, como si fuera un cadáver ejemplar. La realidad está siempre abierta a posibles nuevas interpretaciones. Es heterogénea. No es mito solo, ni es solo logos. Una realidad cerrada se atrofia. La referencia de la moralidad no puede ser la idea inalterable que se encuentra fuera del tiempo y del espacio en el “super ouranos” platónico. Los magos no niegan la realidad solamente la camuflan. Pero cuando el filósofo se mete a mago pretende hacer del camuflaje una norma de conducta. Y la sugestión prospera porque hay que elegir entre auto-engañarse aceptando el encantamiento del camuflaje, o ese destino al que, refiriéndose a la muerte, Mircea Eleade llamó el “el terror histórico del hombre”.

²⁵⁸ Platón, *Fedón*, Colección Austral, Editorial Espasa-Calpe, 1982, págs. 48 y 49.

Para los propósitos de esta tesis, con lo expuesto hasta aquí, he pretendido demostrar que la pasión del placer y el dolor es, no solamente un constitutivo esencial de la autonomía moral de la persona sino también y, como consecuencia, uno de sus orígenes y una de sus causas.

Como evidentemente, se trata de una contradicción que solamente se puede predicar del hombre, en cierto modo se puede decir que, en la existencia del placer y el dolor, se hace presente la sentencia de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas.” En definitiva, lo que impele y obliga al hombre a autonormarse, es la existencia de esa contradicción a la que está condicionada su propia felicidad.

Y, el propio carácter conflictivo de esta pasión constituye en contradictoria la autonomía moral del hombre, porque se trata de una autonomía originariamente **sometida** a la obligación de autonormarse para poder convivir y sobrevivir con el placer y el dolor. Y, sin duda, ahí radica la grandeza y la fragilidad de ser hombre.

En el horizonte de esta autonomía contradictoria no se adivina ningún espacio posible para la intervención de un Omnipotente agente extra-terrestre, ya que, por definición, nunca hubiera podido ser el origen de esta cruel contradicción.

CAPÍTULO SEGUNDO

I. ARISTÓTELES: EL DESCUBRIMIENTO DE LA AUTONOMÍA SIN NOMBRARLA.

1.1.- La felicidad no existe fuera del hombre.

Aristóteles adopta un punto de vista bien diferente al de Platón y para explicar, en qué consiste la felicidad del hombre, recurre solamente a la razón y a la experiencia. Para Aristóteles la felicidad no existe fuera del hombre. Lo cual determinó que, en la búsqueda del fundamento de la moralidad, Aristóteles y Platón, siguieran caminos diametralmente opuestos. Dos calzadas por las que todavía hoy transita la filosofía moral. Según Aristóteles, para encontrar la felicidad, el hombre tiene que hacer una inmersión en la realidad del mundo; según Platón, la Esencia de la Felicidad es extraterrestre, y por tanto, las normas para alcanzarla escapan a la capacidad del hombre. El planteamiento es radicalmente diferente. Para Platón, Dios es la medida de todas las cosas, (no el hombre como dijo Protágoras), es la norma Suprema con la que deben medirse las acciones de los hombres para poder saber cuándo son buenas o malas. Pero para Aristóteles son la virtud y el hombre bueno, como tal, la medida de cada cosa²⁵⁹. Y, anteriormente, con más claridad, había dicho:” El hombre educado y refinado, por consiguiente, siendo, digámoslo así, una ley para sí mismo”²⁶⁰. Para Werner Jaeger, desde un punto de vista moral, puede decirse que para Aristóteles “no hay normas universales, ni medida alguna, excepto

²⁵⁹ Aristóteles, *Ética N. X*, 5, 1176a 18.

²⁶⁰ *Ibd.* IV, 14, 1228a 31.

la medida individualmente viva de la persona ética autónoma, y la phrónesis no se refiere a lo universal sino a lo particular²⁶¹.

La diferencia entre Aristóteles y Platón tiene que ver con la propia manera de ver y sentir el mundo que tenía cada uno. Aristóteles es un biólogo que filosofa y Platón es un poeta desencantado del mundo y del hombre. Platón estaba sugestionado por el misterio, lo invisible y la estabilidad. Aristóteles estaba convencido de que la indagación de la realidad y de los hechos nos llevaba descubrir lo que estaba oculto. Aristóteles creía en la realidad y en la capacidad del hombre para conocerla. Platón las negaba. No es extraño que en la Academia gozaran de auténtica veneración los misterios órficos, el dualismo religioso iraní y la ética de Zaratustra. Para las filosofías orientales el bien no pertenece a este mundo y, el hombre debe ver su paso por la tierra, como un castigo, como un valle de lágrimas del que será liberado con la contemplación del Bien en sí, en la otra vida. El cambio constante y las deficiencias que Aristóteles observa en la naturaleza humana, en lugar de sugerirle una evasión de la realidad tal como es, lo que hace es colocar, a esa naturaleza humana, en el centro de sus indagaciones, para extraer de ella misma, una ética del comportamiento verdaderamente humano.

1.2.- No sólo Aristóteles ha pasado muchos años en la Academia de Platón.

Los historiadores que se han ocupado de Aristóteles, especialmente Jaeger, nos han advertido que la permanencia de Aristóteles en la Academia durante veinte años, concretamente desde el año 367 antes de nuestra era, dejó una huella profunda no solo en el pensamiento sino también en los sentimientos de Aristóteles. Al fin y al cabo éste tenía 17 años cuando ingresó en la Academia. Y decimos “ingresó” porque la vida en esa institución no era como lo que entendemos hoy por ir al colegio o a la

²⁶¹ Jaeger, Werner, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág. 107.

universidad. La Academia absorbía la vida total de los alumnos. Platón, en ese momento, tenía 40 años y la extraordinaria originalidad de su talento, unida a un carácter y una personalidad con lo que se llama don de gentes, hacían de él un Maestro indiscutible y admirado por todos los miembros de la Academia. Dice Jaeger: “Aristóteles había aceptado las doctrinas de Platón con toda su alma, y, el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ellas, llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu”²⁶².

Probablemente no son pocos los pensadores en la cultura de nuestro país que pueden decir también que han pasado sus primeros veinte años imbuidos de platonismo, vivido con más o menos ingenuidad. El sistema educativo de nuestro país no se ha caracterizado por su dedicación a desarrollar la autonomía de pensamiento y el espíritu crítico. Ahora - siglo XXI - la autonomía moral y política retoma su camino. Pero el hecho de que Aristóteles, en su primeras obras, se manifieste todavía como un seguidor del platonismo, quiere decir que la autonomía moral, en el orden intelectual y psicológico, es un proceso de evolución gradual; y, en todo caso, siempre hay que tener presente lo que los Ilustrados del siglo XVIII decían: ¡Atención: el espíritu de la caverna no renuncia a su presa! El propio Jaeger nos dice que, un cierto platonismo religioso, lo mantuvo Aristóteles durante toda su vida.

Parece que es una opinión compartida, en el ámbito de la filosofía moral, que hay tres grandes cuestiones que constituyen el núcleo básico de la reflexión moral ateniense: las virtudes cardinales, destacando especialmente la *phrónesis*, el placer y el dolor. Nosotros las estudiamos aquí para indagar de qué forma están vinculadas y relacionadas con la autonomía moral que es el objeto de esta tesis.

²⁶² Jaeger, Werner, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág. 21.

1.3.- La phrónesis y la evolución del pensamiento de Aristóteles hacia su propia autonomía moral.

La evolución del pensamiento de Aristóteles para independizarse del que había sido su Maestro indiscutido, puede verse en la forma como aborda Aristóteles el concepto de phrónesis (sabiduría o prudencia) en su obra *Protréptico* y en la *Ética a Nicómaco*, comparándolo con las ideas que sobre el mismo concepto tenía Platón. El *Protréptico* (Exhortación) es una de las primeras obras de Aristóteles y fue escrito cuatro años antes de marcharse de la Academia, es decir, en el año 352 (a.d.n.e.) Tenía entonces 33 años. Es interesante poder observar “en vivo,” cómo se evoluciona hacia la autonomía, en una de las mentes más eminentes de la historia del pensamiento. Al contrastar, los textos del *Protréptico* con los de la *Ética a Nicómaco*, se advierte claramente que, en el primero, Aristóteles vive todavía en el mundo intelectual de Platón, y, en el segundo, el grado de autonomía del pensamiento ético de Aristóteles alcanza sus grandes alturas. La *Ética a Nicómaco* la había escrito una vez fundado el Liceo a su regreso a Atenas y cuando tenía alrededor de los 50 años.

Se dice que Aristóteles aprendió a ver el mundo de la filosofía a través de los ojos de Platón. Su gran afición primeriza había sido la biología. En el mundo griego, la tradición cultural no contaba con sagradas escrituras. El antecedente era Homero, de modo que el arranque histórico del concepto de phrónesis se produce en el contexto de la época heroico-aristocrática. En su origen el concepto se utilizaba tanto para designar los aspectos prácticos y económicos como los morales y religiosos. Platón, como ya hemos visto, profundizó en la clase de conocimiento que proporcionaba la phrónesis y la elevó a la categoría de Forma o Idea en la que se contempla el Bien y la Belleza en sí. Sin embargo, el concepto, probablemente, en el inquieto contexto cultural creado por los sofistas, acabó utilizándose para designar

cualquier tipo de disciplina como la medicina, la gimnástica, etc. Pero Platón entendía que esto era una forma más de la trivialización del pensamiento que se estaba consumando a manos de los sofistas, y dio el paso de identificar a la *phrónesis* con el conocimiento de los primeros principios.

En el *Protréptico* dice Aristóteles: “el conocimiento de las matemáticas proporciona la sabiduría (*phrónesis*) acerca de la naturaleza y de la clase de verdad que introdujeron Anaxágoras, Parménides y sus seguidores”²⁶³.

En la *Ética a Nicómaco*, dice Aristóteles:

”Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos”²⁶⁴.

En el *Protréptico*, la *phrónesis* es un concepto que se predica unívocamente a la verdad que proporcionan las matemáticas y el conocimiento del Ser uno, único e inmutable. Es Platón en estado puro.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles convierte la *phrónesis* en un concepto equívoco que se predica, de una forma a los sabios en cosas difíciles y divinas y, de otra forma distinta, a los que conocen lo que es útil a los hombres. La *phrónesis*, en el primer caso, es sabiduría y en el segundo, prudencia.

²⁶³ Aristóteles, *Protréptico*, edición bilingüe de Carlos Merino Rodríguez. Apéndice 5, Abada editores, 2006, pág. 123.

²⁶⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141 b, 5, Editorial Gredos, Madrid, 1985.

La confrontación de estos dos textos muestra que, realmente, antes de dejar la Academia, Aristóteles se identificaba con la metafísica de las Ideas de Platón. Este llegó a afirmar que las Ideas son números y, el modelo matemático, la expresión de la Verdad que contienen las Ideas que, como el Ser de Parménides, son eternas e inmutables. La *phrónesis* (sabiduría) solo se alcanzaba en la contemplación del Bien en sí y el Ser inmutable. Y esto es lo que sostiene Aristóteles en el texto citado del *Protréptico*.

Pero, en el texto de la *Ética a Nicómaco*, para Aristóteles ha dejado de existir la unidad entre el ser y el deber ser en la que se resumía la metafísica de las Ideas de Platón. Y esta ruptura marca un hito histórico en el desarrollo de la autonomía moral del hombre. En cierto modo, puede decirse que, el concepto de bien moral, por obra y gracia de Aristóteles, bajó del cielo a la tierra. De algún modo el proceso que le llevó a Aristóteles a evolucionar, desde posiciones platónicas, hacia una filosofía propia y original, tiene aspectos de paradigma, en cuanto que, el proceso de liberarse de tutelados y mitos, está en el origen y permanencia del hombre en su autonomía moral. Que la *phrónesis* transcendental de Platón había dejado de existir para Aristóteles, se observa en este texto:

“La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y este es un bien práctico. Tampoco la prudencia está limitada solo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”²⁶⁵.

²⁶⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1141b, 5-15.

La ruptura es contundente. En el mundo metafísico de Platón, como las Ideas son eternas e inmutables, no pueden ser objeto de deliberación y, además, su inmutabilidad les impide tener principio ni fin. Por otra parte, la perfección de la universalidad propia de las Ideas, les incapacita para la comprensión de las circunstancias particulares que constituyen la “salsa” de la acción. Distinguir y diferenciar lo que se entiende por la prudencia humana aristotélica, de lo que Platón entendía por una prudencia fundamentalmente teonómica, produjo la fecunda distinción entre razón pura y razón práctica que, hasta entonces, habían estado confundidas en el concepto de phrónesis.

1.3.1.- La ética como ciencia exacta.

Para el argumento de esta tesis, tiene interés pasar ahora a reflexionar sobre el proceso que le llevó a Aristóteles de la ética geométrica a una ética condicionada por la psicología y las circunstancias del hombre. La transformación del pensamiento de Aristóteles, en esta cuestión, es tan relevante, que supone tanto como contemplar un giro copernicano en el universo de la filosofía moral. Sin duda, Aristóteles tuvo que ser consciente de que estaba abriendo un camino nuevo en la historia del pensamiento moral de la humanidad. Sobre todo, porque el empuje y la autoridad de las Ideas de Platón, era ya entonces evidente que iban a tener continuadores a lo largo y a lo ancho de la historia del pensamiento. Los conceptos de autonomía y de dependencia moral del hombre han convivido dialécticamente desde que Aristóteles escribiera, en el siglo IV (a.d.n.e.), la *Ética a Nicómaco*.

Parece, como hemos dicho, que, tanto Heráclito como Sócrates, están en el origen de las preocupaciones que le llevaron a Platón a buscar una respuesta satisfactoria que armonizara, las exigencias del pensamiento hacia lo permanente, con el fluir constante de la realidad. Los conceptos universales para Platón no se

deducen de los hechos que nos proporciona la experiencia, sino al revés. El conocimiento sensible es posterior al conocimiento de las Ideas permanentes e inmutables.

En esta cuestión también se puede apreciar el contraste entre, por un lado, la manifiesta fidelidad de Platón a su filosofía y, por otro, la evolución de Aristóteles que, desde planteamientos claramente platónicos, pasó a formulaciones doctrinales abiertamente independientes.

En el *Protréptico* dice Aristóteles:

“Asimismo, ¿qué modelo o ejemplo más exacto tenemos de lo que son los bienes que el sabio? Pues cuantas cosas elige éste, cuando las elige conforme a su conocimiento, son bienes y sus contrarios males”²⁶⁶.

En ese texto del *Protréptico* no es difícil oír el eco de este otro texto del *Filebo* de Platón: “Y una ciencia distinta de la ciencia, porque una apunta a lo que nace y perece, mientras que la otra ciencia (la del sabio) atiende a lo que ni nace ni perece, siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo”²⁶⁷.

Estamos dentro de la órbita platónica donde los bienes que elige el sabio son la medida más exacta del acto moral, porque, la sabiduría, que es la que proporciona el conocimiento más exacto posible de los primeros principios, consiste en la contemplación del Bien supremo donde está el fundamento del bien moral. Y Aristóteles, que sigue en aquella órbita, insiste en el *Protréptico* en la idea de la exigencia de exactitud: “Entre los demás, solo al filósofo le corresponde la imitación

²⁶⁶Aristóteles, *Protréptico*, Fragmento 39.

²⁶⁷*Filebo*, 61c.

de las propias entidades exactas, pues es un contemplador de ellas, no de sus imitaciones”²⁶⁸.

1.3.2.- La acción moral y la complejidad.

La preocupación por saber cuál puede ser el modelo y, más concretamente, la medida a la que ajustar nuestra conducta fue una de las fuertes polémicas entre los pensadores griegos. ¿Evitar el mal y perseguir el bien tiene algo que ver con la medida? El placer y el dolor, en cuanto pautas originarias de la conducta humana, no se dan sino espontáneamente y su moderación no tiene nada que ver con una medida exacta. El concepto de moderación o de inmoderación surge naturalmente del comportamiento moral mientras que el concepto de medida viene de un mundo ajeno a la moral. El concepto de medida procede de la física pero no está claro que su aplicación a la conducta moral del hombre sea acertado. Las acciones morales no son susceptibles de medida. “Medida es, pues, aquello mediante lo cual se conoce la cantidad”²⁶⁹. En realidad se trata de una metáfora aplicada a la conducta moral hasta la exageración y la confusión, en tanto que la moderación es un concepto unívoco que conviene naturalmente a las acciones morales y que constituye un componente esencial del acto moral. Se puede argüir que la moderación dice relación con la medida. Pero la cualidad primaria y principal del concepto de moderación dice relación, no con la medida, sino con un comportamiento controlado. Parece obvio que no se puede hablar, en el orden moral, de una moderación exacta. La propia condición del acto moral, expresión de la libertad y de la dignidad del hombre, impide encapsular el ejercicio de la moderación en conceptos matemáticos.

²⁶⁸ Aristóteles, *Protréptico* 48.

²⁶⁹ Aristóteles, *Metafísica*. Libro X, 1052b 20.

Medir las acciones morales fue un empeño de los griegos obsesionados con medirlo todo. Partían de un concepto de realidad que se transformó completamente en siglo XVII de nuestra era. La nueva realidad ya no era esférica, limitada, determinada y definida. Ahora la realidad era compleja, elíptica, contradictoria y complementaria, poliédrica, pluridimensional. Evidentemente, en ese contexto tan plural, la pretensión de medir la acción moral parece un empeño retórico o puramente metafórico. Pero ahí sigue el debate, en la filosofía moral, desde que los griegos elevaron la medida a categoría fundamental de los actos morales. Porque para medir hay que disponer de un patrón para hacerlo. Los griegos pensaron que ese patrón era el bien. Pero, precisamente, ya había dicho Aristóteles que “el bien, como el ser, se dice de muchas maneras”²⁷⁰ y, por tanto, deviene en una pluralidad de bienes que terminan por articularse en un sistema de diversas referencias morales. Y de aquí arranca el problema de la autonomía moral del hombre: si esas referencias deben ser exactas, geométricas y universales como las Ideas de Platón o si deben ser concebidas a la medida del hombre y, por tanto, diversas, particulares e inexactas. ¿Referencias antropocéntricas o teocéntricas? ¿La medida es el Bien en sí o el bien humano y concreto? Protágoras había dicho “el hombre es la medida de todas las cosas”²⁷¹, y Platón le corrigió “Para nosotros el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre”²⁷². Si para medir el valor de las cosas humanas se utiliza como patrón al hombre puede ser coherente, porque se está hablando de una medida flexible, no exacta, pero utilizar a Dios como patrón de los actos morales a primera vista parece demencial.

1.3.3.- La naturaleza humana no es simple.

²⁷⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1996 a, 24-30.

²⁷¹ Platón, *Crátilo* 385e.

²⁷² Platón, *Leyes* IV 716 c 4-6.

En el *Protréptico* dice Aristóteles:

“Pues el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino, y, como buen piloto, amarra los principios de su vida a las cosas eternas y permanentes, echa ahí el ancla y vive según su propio criterio”²⁷³. “Por tanto, si el hombre es un animal simple y su entidad está determinada por la razón y el entendimiento, su función propia no puede ser otra que la pura y más exacta verdad”²⁷⁴.

Que Aristóteles, mientras vivía en la Academia y con 33 años, afirmara que para pilotar en el mar de la vida había que orientarse mediante los principios eternos y permanentes, pone de manifiesto el recorrido intelectual que tuvo que realizar hasta llegar a las proposiciones de la *Ética a Nicómaco*. E igualmente en el segundo texto, cuando afirma que el hombre es un **animal simple** al que le es propio la verdad más exacta, revela una distancia filosófica tan grande de los análisis que hizo del acto moral cuando tenía 50 años, que nos trae a la memoria el verso de Unamuno que expresa, bella y dramáticamente, lo mismo que debió sentir Aristóteles en su madurez.

Miro como se mira a los extraños

al que fui yo a los veinticinco años²⁷⁵.

A continuación analizamos unos textos en los que el progreso hacia una mayor autonomía de pensamiento con respecto a la Academia, se puede observar con claridad.

En la *Ética a Nicómaco* dice Aristóteles:

²⁷³ Aristóteles, *Protréptico*, Fragmento 50.

²⁷⁴ Aristóteles, *Protréptico*, Fragmento 65.

²⁷⁵ Citado por Laín Entralgo, Pedro, *Qué es el hombre*, Editorial Nobel, 1999, pág.159.

“No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza **no es simple**, sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos perecederos”²⁷⁶.

“Pero nosotros debemos no solo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo”²⁷⁷.

“Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo la exactitud en todas las cuestiones, sino en cada una según la precisión que armoniza con la materia, y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto; uno, en cuanto es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad”²⁷⁸.

. En el primer texto de los citados de la *Ética a Nicómaco* se hace una afirmación que, sin eufemismos, hay que decir que es revolucionaria con relación a la Academia: “nuestra naturaleza no es simple.” Alza la voz Aristóteles y hace el primer reconocimiento de la complejidad de la vida humana. La simplicidad quería sostenerse en la idea de Parménides, tan grata en la Academia, que unificaba razón, pensamiento y verdad exacta. Lo que ha ocurrido es que Aristóteles se ha dado cuenta, a sus 50 años, de que la parte perecedera que hay en nosotros no debe ser tan minusvalorada como lo hacía Platón, sino que tiene un protagonismo fundamental en la ejecución de toda acción moral. Pero en el Protréptico había dicho todo lo contrario.

²⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 14, 1154 b-22.

²⁷⁷ *Ibd.*, II, 7, 1107 a 29.

²⁷⁸ *Ibd.*, I, 7, 1098 a 26.

En el segundo texto dice que los principios particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular. Parece que uno está leyendo a nuestros pensadores contemporáneos cuando ponen en solfa el imperativo categórico de Kant y los principios universales sobre la moral. En esta reivindicación de lo particular, de lo individual, del caso concreto y de las circunstancias se abre paso el espacio donde la autonomía moral tiene su propio territorio que oscila entre la incertidumbre y anhelo de seguridad. En el tercer texto dice que no debemos buscar del mismo modo la exactitud en todas las cuestiones. Esta rectificación sobre la exactitud es una consecuencia del seísmo provocado por su rechazo de la metafísica de las Ideas de Platón como veremos más adelante.

La exactitud que se predica de la medida debe ser previa a toda deliberación. Pero la conducta es humana cuando es espontánea, libre, voluntaria y deliberadamente decidida. El hombre al obrar no se determina automáticamente como exigiría la medida exacta aplicada a su conducta, sino que al salir de su pasividad ejerce su autonomía eligiendo libremente y no siempre con absoluta seguridad. La acción moral no le introduce en el mundo de lo determinado sino en el de lo indeterminado que es el propio de la moralidad. Para Platón todo lo que es bueno es mensurable y determinado mientras que todo lo que es malo es inmensurable e indeterminado, así en el cosmos como en el alma. En el *Filebo* la referencia a la exactitud está omnipresente en el Diálogo: “que el placer no es ni el primer bien ni el segundo, sino que hay que pensar que cualquiera escogería en mayor agrado lo relativo a la medida, lo mensurado y oportuno y todo lo semejante”²⁷⁹. “La aritmética en primer lugar, ¿no hay que decir que hay una de la masa y otra de los que son filósofos? El cálculo y la ciencia de la medida que emplean la construcción y el comercio, son bien diferentes comparados con la geometría que emplea la filosofía”²⁸⁰. “Es más exacta la ciencia de los que son filósofos que la de los

²⁷⁹ Platón, *Filebo*, 66.

²⁸⁰ Platón, *Ibd.* 56 c-e.

que no lo son. Las ciencias impulsadas por los verdaderos filósofos difieren infinitamente en precisión y verdad acerca de las medidas y números”²⁸¹. “Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, era la técnica que, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho, se ocupa de lo preciso, lo exacto y lo más verdadero; eso es lo que ahora estamos buscando”²⁸².

Y como resumen final, que viene a coronar la ética de la exactitud platónica, este otro clarísimo texto también del *Filebo*:

Protarco, en el Diálogo que citamos, acababa de decir que ninguna de las otras ciencias era capaz de contener más verdad que la ciencia de la filosofía, porque aquellas se ocupan sobre cuestiones de este mundo y de sus modificaciones y transformaciones:

“Soc: ¿Podemos, por tanto, decir, que alguna de esas cosas vaya a llegar a ser segura con verdad perfecta, aunque ninguna de ellas ha sido nunca, ni ha de ser, ni es en el presente estable en su modo de ser?

Pro: ¿Cómo lo íbamos a decir?

Soc: ¿Cómo, pues, podríamos conseguir un conocimiento sólido de lo que no tiene consistencia alguna?

Pro: Creo que de ningún modo.

Soc: Por eso ningún intelecto ni ciencia alcanza el máximo grado de verdad con relación a esas cosas²⁸³.”

1.3.4.- El hombre educado es una ley para sí mismo.

²⁸¹ Platón, *Filebo* 57c, d,e.

²⁸² *Ibd.* 58c.

²⁸³ *Ibd.* 59 a-c.

Para Aristóteles, ya en su madurez intelectual, el bien había dejado de ser la medida exacta de los actos morales para convertirse en una medida aproximada y adecuada a la realidad. Esta evolución de su pensamiento, en un asunto tan fundamental, se realiza en un contexto social en el que la vida ateniense, estaba viviendo un cambio radical en sus concepciones morales. Las consecuencias de la larga Guerra Civil del Peloponeso, con la victoria de Esparta sobre Atenas, se manifestaron en una crisis profunda de la ciudad-Estado y en los hábitos democráticos de los atenienses. Como bien sabemos, el final de una Guerra Civil es el comienzo de la búsqueda de una nueva síntesis de valores morales que hagan posible la convivencia en la discrepancia.

Además, la hegemonía política ateniense acabó cuando su ejército fue derrotado en la batalla de Queronea en el año 338 (a.d.n.e.), que no solo iba a poner a toda Grecia bajo el odiado mando de Filipo de Macedonia sino, sobre todo, iba a suponer el fin del Estado-ciudad. La moralidad dogmática y adaptada a los límites de la polis no respondía a las nuevas exigencias. El nuevo mundo helénico, creado por los ejércitos de Filipo y su hijo Alejandro, cuestionaba la filosofía tradicional cuyos horizontes habían sido la autarquía de la ciudad-Estado y la autonomía del ciudadano, al que se le habían reconocido unos derechos que le aseguraban su libertad ante la autoridad civil: fueron dos grandes logros de la democracia ateniense que constituían una excepción original y admirable desconocida para todo el mundo no griego. Todos estos logros se vinieron abajo en el Congreso panhelénico de la paz celebrado el año 338 (a.d.n.e), en Corinto. En este Congreso quedó establecido: que ningún griego podía levantarse en armas contra Filipo; que Filipo era el nuevo general en Jefe de las fuerzas militares de todos los griegos; que Grecia quedaba desarmada y que toda la política exterior quedaba asimismo bajo su mando.

Este fue el escenario en el que vivió Aristóteles desde su juventud. De los 17 a los 47 años fue testigo de la crisis y la transformación de la polis ateniense. Y un testigo excepcional dada su amistad con Filipo y Alejandro. Estos eran odiados hasta la muerte por los nacionalistas griegos, dirigidos y enfervorizados por las famosas *Filípicas* de Demóstenes. Cuando Aristóteles, después de 12 años de ausencia, regresó a Atenas, hacía solamente tres años de la batalla de Queronea. En los 12 años que permaneció en Atenas fundó el Liceo y escribió sus grandes obras. Pero, como consecuencia de ese ambiente de odio, Aristóteles tuvo que abandonar Atenas en el año 323, a sus 62 años, pronunciando estas palabras: “No permitiré que pequéis por segunda vez contra la filosofía”²⁸⁴. Ante una situación, política y socialmente tan convulsa y conflictiva, Platón reaccionó manteniéndose en sus trece hasta el final de sus días, pero Aristóteles, dotado con aquella poderosa mente para la observación empírica, lo extraño hubiera sido que hubiera permanecido impasible, y, hubiera seguido afirmando que “el filósofo es el único que vive con la mirada puesta en la naturaleza y en lo divino, y, como buen piloto, amarra los principios de su vida a las cosas eternas y permanentes, echa ahí el ancla y vive según su propio criterio,” como ya hemos visto que había dicho en el Protréptico cuando corría el año 352 (a.d.n.e.), es decir 14 años antes de la batalla de Queronea. Pero Aristóteles, antes de marcharse, por segunda vez, de Atenas, y cuatro años después del desastre de Queronea, había concluido su *Ética* a Nicómaco que vino a ser, no solamente el nuevo modelo moral que necesitaba el mundo helénico del siglo IV y III (a.d.n.e.), sino que, además, se convirtió en el modelo en el que, desde entonces, se iban a inspirar todas las filosofías morales de la civilización occidental.

Con brevedad y maestría hace Emilio Lledó, una referencia a la evolución moral, cuando dice que, “Aristóteles fue el inventor de la idea de desarrollo

²⁸⁴ Diógenes Laercio, *La Vita Vulgata*, citado por Calvo Martínez Tomás en *Introducción General*, pág.11.

intelectual en el tiempo”²⁸⁵. Y, quizá uno de los textos más elocuentes donde podemos contemplar ese desarrollo intelectual de Aristóteles, sea éste que escribió en la madurez de su vida: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir solo por convención y no por naturaleza. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”²⁸⁶. Para Aristóteles la política había dejado de ser “la ciencia de lo justo y lo injusto, de lo bueno y lo malo, semejante a la geometría y a las ciencias parecidas a ésta,” como ya vimos que él mismo había sostenido. La política filosófica ya no consistía en la aplicación, more geométrico, de las Ideas inmutables a la realidad social, como había aprendido durante sus primeros años en la Academia.

²⁸⁵ Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos 1985, pág. 10.

²⁸⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1094 b, 11-22.

II. LA VIRTUD COMO MODO DE SER.

2.1.- El acto moral como núcleo originante de la autonomía moral.

Ahora, para Aristóteles, es la conciencia autónoma del individuo el tribunal supremo de su conducta, como lo afirma en estos decisivos textos con los que, no solo confirma su propia autonomía personal con respecto al platonismo, sino que sienta los fundamentos de la autonomía moral del hombre de todas las épocas:

”Si la virtud y el hombre bueno como tal son la medida de cada cosa, aquellos serán también placeres que le parezcan serlo y aquellas cosas placenteras que él goce”²⁸⁷. “El hombre educado y refinado, por consiguiente, siendo, digámoslo así, una ley para sí mismo”²⁸⁸.

“El hombre bueno juzga de cada clase de cosas rectamente y en cada una se le hace patente la verdad...Y quizás el hombre bueno difiere de los demás principalmente por ver la verdad en cada clase de cosas, siendo, por decirlo así, una norma y medida de ellas”²⁸⁹. Al observar el proceso intelectual seguido por Aristóteles uno se reconcilia con la idea de la utopía del progreso del ser humano. Afirmar ahora, en su madurez física e intelectual, que el hombre bueno, que el hombre educado es la ley y la medida de su conducta moral, es tanto como desalojar a los dioses del Olimpo para que el hombre instale allí su propia morada en compañía de

²⁸⁷ Aristóteles, *Ética Nicómaco* X, 5, 1176a, 16.

²⁸⁸ *Ibd.* IV, 14, 1128a, 31.

²⁸⁹ *Ibd.* III, 6, 1113 a, 29).

toda la humanidad. Platón no había confiado nunca en el hombre y le negó la capacidad para dictarse sus propias normas de conducta. Y sus seguidores están hoy entre nosotros. Desde Aristóteles la autonomía de la conciencia moral es el fundamento de la virtud y constituye, desde entonces, el objetivo que alienta no solo al desarrollo de la propia personalidad sino también al desarrollo de la comunidad.

Pero, propiamente, de la investigación de Aristóteles lo que se deduce es que el acto moral es el núcleo originante de la autonomía moral. En el Libro II de la *Ética a Nicómaco* sostiene que son tres las cosas que suceden en el alma: pasiones, facultades y modos de ser y que, la virtud, es un modo de ser, por el cual el hombre se hace bueno y, por el cual, realiza su función propia que es obrar de acuerdo con la recta razón mediante la voluntad, la elección y la deliberación, porque cada uno es causante de su modo de ser.

“Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder ser virtuosos o viciosos. **O, de otro modo, podría discutirse lo que acabamos de decir. Y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente, y no tenemos otros principios para referirnos que los que están en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias**”²⁹⁰. Distingue

²⁹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: III, 4, 1113b 7-22.

Aristóteles lo que es la generación física de lo que es la generación de principios morales. Y, esa doble capacidad, dice, reside en nosotros.

2.2.- Autoridad y libertad sobre sí mismo.

Solamente puede autonormarse quien tiene autoridad para ello y es en el acto moral, en el que se dan los sentimientos, la razón, la voluntad, la deliberación y la elección, de donde emerge una autoridad legitimada para auto-regularse. Fuera de este núcleo no hay autonomía posible. Un deber que tuviera su origen en una voluntad y una razón extraña al hombre, se fundamentaría en la sumisión y la irresponsabilidad. El deber moral es un valor inmanente a la conciencia moral individual con capacidad para trascenderse. La autorregulación impulsa el pensamiento crítico libre, la heteronomía fomenta el conformismo y la sumisión moral. En ese interesante itinerario recorrido por la teología cristiana desde Tomás de Aquino, para intentar escapar o mitigar su platonismo haciendo una aparente reivindicación de lo humano, hay una reflexión luminosa de Karl Rahner cuando, sobre el concepto de libertad, dice que no consiste tanto en elegir hacer esto o lo otro: “Con demasiada facilidad interpretamos así nuestra libertad desde una inteligencia pseudoempírica de la misma. Pero en realidad, la libertad es, ante todo, la entrega del sujeto a sí mismo, de modo que la libertad, en su esencia fundamental, tiende al sujeto como tal y como un todo. En la libertad real, el sujeto se refiere a sí mismo, se entiende y pone a sí mismo, a la postre no hace algo, sino que se hace a sí mismo.”²⁹¹ El juicio de E. Lledó es concluyente:” Aristóteles es el primer filósofo que intentó analizar la estructura de eso que después habría de llamarse **el acto moral**. Al situar, en el fondo de la intimidad, el mecanismo de la decisión, no solo se descubría

²⁹¹Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, 2003, pág. 121.

su esencial autonomía, su radical soledad, sino que, al mismo tiempo, se percibía la necesidad de conocer, lo más detenidamente posible, el mecanismo que alimenta ese conglomerado de elementos que constituyen, para la filosofía posterior, el término consciencia”²⁹².

No incorporó Aristóteles a su obra la palabra autonomía, pero analizó sus elementos, dejando inequívocamente claro, que la virtud es un modo de ser selectivo de acuerdo con la razón y, las circunstancias, inclinaciones y pasiones son determinantes de ese modo de ser virtuoso. Frente al concepto de felicidad, de Platón y los platonismos, como participación y recuerdo del Bien en sí, el concepto de inmanencia y bien humano de Aristóteles.

“Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza. Además no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o como podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien, aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo”²⁹³.

Se percibe hasta en las formas, la autoridad y la maestría. de que hace gala Aristóteles al exponer su pensamiento en ese famoso texto. Sabe combinar la esgrima con el asalto sin rodeos. La elevada metafísica de las Ideas de Platón y su

²⁹² Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética a Nicómaco*, op.cit., pág. 111.

²⁹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* I, 1096b, 34; 1097a, 9-12.

descubrimiento del Bien en sí, como origen y fundamento del mundo y del hombre, los pone a prueba Aristóteles con el arte del tejedor, del carpintero, del médico o del general. Lo que no es útil para la vida de estos hombres pertenece al mundo de la especulación inoperante por muy altisonantes que resulten sus propuestas. El protagonismo está en lo singular no en lo universal. Es este hombre, atado a la monotonía de la vida diaria, el que vive los problemas. Y las Ideas, por su mismo carácter de eternas y permanentes, se estrellan contra el espacio y el tiempo, donde el hombre hace su vida y que son concretos, discontinuos, sucesivos y perecederos. Nadie que vive, en el espacio y el tiempo, les puede abrir la puerta, porque esas Ideas son intemporales y su inmensidad les incapacita para mostrarse en espacio alguno. Como reconoció el mismo Platón, en el mundo de la experiencia y del conocimiento sensible, no hay posada para las Ideas. Lo trágico para Platón es que, por lo menos desde el punto vista epistemológico, no hay otro mundo.

Seguramente se puede mejorar el juicio que hace Werner Jaeger sobre Aristóteles, pero no hacerlo más justo y brillante: “Pero lo que es mucho más grande (en Aristóteles) es el rasgo intelectual de abarcar a la vez la contemplación de las esencias suprasensibles, poseer una inteligencia conceptual aguda como un cuchillo y una precisión microscópica en la observación sensible.”²⁹⁴ La invención de la epistemología microscópica, aplicada al mundo moral, hizo del temperamento empírico de Aristóteles el símbolo en el que se mirarían los descubridores de una nueva realidad que, hasta hoy día, se esconde no solo tras las llamadas partículas elementales de la materia, sino también tras la múltiple, contradictoria y compleja realidad de la conciencia. Santiago Ramón y Cajal y Sigmund Freud, Mendel, Darwin, hicieron del microcosmos, sobre el que Aristóteles colocó por primera vez los focos de la filosofía moral, el objeto de unas investigaciones que no se separaron ni un milímetro del camino que él supo abrirle al pensamiento. Aristóteles comprendió que la realidad tradicional, redonda, permanente, definida e inalterable,

²⁹⁴ Werner Jaeger, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág.46.

se había convertido en un obstáculo para conocer la realidad pluridimensional del mundo y del hombre.

Como apunta Emilio Lledó: “La primacía que da Aristóteles al individuo, a la conciencia, a los hechos contingentes, a las pasiones, quiere decir que no es posible construir ninguna teoría prescindiendo de esa realidad. Esta inmersión en lo real expresa el estilo de Aristóteles y, al mismo tiempo, nos abre un horizonte nuevo, el horizonte de la ciencia y del saber sobre las cosas y el mundo. Incluso en la ética, donde la realidad no está tan cerca como lo está en las investigaciones sobre los animales, Aristóteles no duda en establecer métodos parecidos, aun sabiendo, efectivamente, que esa realidad social es más inasible y misteriosa que el mundo de la naturaleza. Cualquier teoría moral que, buscando lo universal y necesario, se construya prescindiendo de los hechos singulares y de los sentimientos individuales, practicará una forma filosófica de evasión y no hará mejor al hombre”²⁹⁵. Entre un mentalismo desbocado y los condicionamientos de la realidad, Aristóteles, en el texto arriba citado, dicta la sentencia que será válida a lo largo de toda la historia de la filosofía moral: “al médico no le es de ninguna utilidad la contemplación de la idea del Bien en sí, porque no tiene que curar a un hombre en general, sino a éste hombre concreto”²⁹⁶.

2.3.- Una moral sin teología.

Dios no se le debería mezclar con los problemas morales de los hombres. Es el hombre, en nombre de su propia dignidad, quien debe darse las normas y la sanción de su propia conducta. En Grecia, en los siglos V y IV antes de

²⁹⁵ Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pág.75.

²⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 1097^a.9-12.

nuestra era, ya se levantaron las primeras voces reclamando la autonomía moral del hombre. En todo caso lo que es un hecho constatado es que, en los 2.500 años transcurridos, la atribución a Dios del protagonismo en la vida moral del hombre no ha tenido el éxito que era lógico esperar. Probablemente, porque, quizás Dios viva en una dimensión inconcebible y las pasiones son una realidad humana.

Mezclar lo divino con lo humano ha dado lugar, desde los presocráticos, a un brillante galimatías dialéctico que una veces se ha dedicado a fijar las diferencias entre la voluntad y la razón, según que el pensador fuera más partidario de concebir a Dios como razón o como voluntad; y, otras veces, a resaltar el carácter complejo del hombre que vive en tensión entre el Bien Supremo y los bienes que le vienen exigidos por su propia naturaleza, en un intento de armonizar los designios del Creador con la azarosa vida del hombre. Haciendo caso omiso del principio de contradicción y aplicándolo para otros asuntos, todo ello por lo menos ha servido para la exhibición de un fascinante y poderoso intelectualismo del que está bien poblada la historia de la filosofía moral. He aquí un buen ejemplo: “Porque pensamos de nosotros lo que solo es lícito pensar de Dios, no podemos tener acerca de Dios una idea más elevada que sobre nosotros mismos. Porque somos para nosotros mismos lo que Dios debería ser para nosotros, Dios no es para nosotros más que lo que nosotros somos para nosotros mismos. La secreta identificación con Dios trae consigo el manifiesto aislamiento respecto de él. El dios con minúscula lleva a prescindir del Dios con mayúscula. El hombre ha capturado y encastillado la verdad, es decir, la santidad de Dios; la ha acompasado a sus propias medidas y, con ello, la ha hecho vulgar, inocua e inútil; la ha convertido en falsedad. La frontera, entre lo normal y lo perverso, se abre si entre Dios y el hombre no hay una frontera cerrada, una última e inexorable barrera y freno.”²⁹⁷ Para este teólogo el principio de contradicción tiene como consecuencia que Dios es Dios y el hombre es hombre, radical y ontológicamente incapacitados para comunicarse entre sí. El hombre no puede ser al

²⁹⁷ Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, op.cit., págs. 93 y 100.

mismo tiempo un ser humano y un ser divino. Por tanto en la vida moral, de cuya ordenación es el hombre único responsable, su autonomía se expresa legislando sobre todo lo que es o puede ser bueno o malo para su vida.

La dignidad del hombre es precaria. Pero su dignidad precaria es al mismo tiempo su grandeza. Intentar suprimir o atenuar esa precariedad invocando la ayuda de su Autor, es una contradicción que se ha pagado muy cara. Solamente se respeta la dignidad del hombre cuando éste ejerce su autonomía siendo el origen y el fin de sus normas de conducta. El bien, la bondad, la justicia, la prudencia, etc., no pueden ser atributos de ninguna divinidad que, por definición, debe ser autosuficiente. El bien, la justicia, la bondad, la prudencia, la fortaleza, la templanza, la magnanimidad, la compasión, la solidaridad, el amor, el respeto, la tolerancia, la libertad, son atributos humanos, Y su naturaleza de valores morales, no les obliga a una existencia independiente del hombre como pensaron Platón y todos los platonismos, sino que su existencia solamente se da en el mundo moral, que es una creación del propio hombre, donde éste vive de acuerdo con las exigencias y condiciones de su propia naturaleza.

Cuando hablamos de moral cívica al margen de la teología conviene tener presente que, en el aspecto religioso, en la Grecia clásica, se podían distinguir entre su población, desde el punto de vista religioso, diferentes niveles de comportamiento: el plano de las prácticas y creencias populares; el plano de los escritores trágicos, comediógrafos y poetas; el plano de los sofistas y el plano de los filósofos. Tenemos evidencias de que la actitud de estos grupos ante lo religioso ofrecía notables diferencias. Pero había un decisivo elemento común: la moralidad individual no contaba con una ayuda divina, no tenía como ejemplo a los dioses y, los sacerdotes no se atribuían ningún carácter de mediadores entre Dios y los hombres. El hombre era consciente de la fragilidad moral de su conducta como

expresión de la condición humana, y, solamente tenía como modelos a los hombres buenos y virtuosos, como repite constantemente Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

Las creencias populares en los diferentes dioses mantenían muy alta la piedad del pueblo ateniense y, en ocasiones, podía llegar a perseguir hasta la muerte a los reos de impiedad. Así ocurrió con el grupo de jóvenes gamberros que mutilaron las estatuas de Hermes en el año 415 antes de nuestra era, y con Sócrates dieciséis años después acusado de impiedad; los escritores; sobre todo, los trágicos mantenían una visión crítica sobre los dioses, especialmente Eurípides; los sofistas eran absolutamente críticos con la religión tradicional y los filósofos, como Platón y Aristóteles transformaron la mitología en un tipo de religión cósmica. Pero la moral cívica era respetada tanto por los creyentes como por los no creyentes. Fundamentalmente porque sus normas no procedían ni de textos sagrados ni de una revelación divina, sino de las costumbres, de las leyes y de las tradiciones sancionadas por la comunidad. En los pequeños pueblos y ciudades de la Grecia clásica el temor “al qué dirán,” de los vecinos, que es una norma de comportamiento moral vigente en nuestros pueblos de hoy, actuaba con toda normalidad.

De la moral inspirada en la antigua religión que extraía de los ideales del guerrero homérico y del aristócrata sus normas morales, se pasó, en la época clásica, a una filosofía moral que tenía que dar respuesta a los nuevos problemas y que se resumían en la contestación a la pregunta ¿cuál de las cosas que consideramos buenas lo son por su relación con el bien supremo? Además la cultura religiosa era igualmente una cultura cívica. “No era una religión de salvación en el sentido cristiano, y no había clase alguna de sacerdotes que dispensara los medios necesarios para la salvación. Por otra parte, esa cultura religiosa cívica, no se basaba en obras como la Biblia o el Corán o los Vedas. Para los griegos los poemas homéricos constituían una parte fundamental de su educación, aunque la *Ilíada* y la *Odisea*

nunca fueron considerados textos sagrados”²⁹⁸. Los griegos nunca vieron a Sócrates como un profeta sino como un filósofo y, cuando Platón quiso recoger los pensamientos de su Maestro, no les dio forma de dogmas o doctrinas intocables, sino que se inventó la forma literaria de los Diálogos. En la Grecia clásica, la cultura religiosa heredada, no contenía elementos sobre los que poder desarrollar una filosofía moral de acuerdo con las nuevas exigencias: la expansión del imperio griego, el siglo de oro de Pericles, o la superación del marco de convivencia definido por las ciudades-Estado. Ante una tradición religiosa inoperante los pensadores griegos, excepto los platónicos, no acudieron a la Revelación divina, sino que apelaron a la razón basada en la experiencia, como hicieron las filosofías helenísticas, para buscar una nueva interpretación del hombre y del mundo que respondiera a las nuevas necesidades sociales.

2.4.- La primera Ilustración.

En Grecia, en el siglo V antes de nuestra era, hubo un hombre llamado Protágoras, oriundo de Abdera, en la región de la Tracia, que durante cuarenta años recorrió todos los caminos de Grecia enseñando una nueva filosofía y haciendo muchos discípulos, según cuenta el mismo Platón: “Pero he aquí que Protágoras, en cambio, sin que toda la Grecia lo advirtiera, ha arruinado a quienes lo frecuentaban y los ha devuelto en peor estado que cuando los había recibido, y lo ha hecho por más de cuarenta años- ya que creo, en efecto, que murió cerca de los setenta, después de haber consagrado cuarenta al ejercicio de su arte- y en todo ese tiempo y hasta el día de hoy no ha cesado de gozar de renombre. Y no solo Protágoras, sino muchísimos más, algunos anteriores a él y otros todavía en vida”²⁹⁹. Esta condena de Platón tiene un cierto carácter profético porque no cabe duda que también iban dirigidas contra el “atrévete a pensar” que resume el espíritu de la segunda Ilustración que tuvo lugar

²⁹⁸ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., ed.cit.

²⁹⁹ Platón, *Diálogos: Menón* 91 d-e.

en el siglo XVIII de nuestra era, del mismo modo que la afirmación de Protágoras de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, constituye un resumen del pensamiento de la primera Ilustración que tuvo lugar en Grecia en los siglos V y IV antes de nuestra era.

Parecería que en el texto del Menón citado habría como una contradicción entre los desastrosos efectos que la predicación de Protágoras causaba en sus oyentes y, sin embargo, el renombre que le acompañó durante toda su vida. Para Platón no hay tal contradicción. Protágoras, y, todos los que le siguen, están equivocados y el renombre que le da el público y sus seguidores es irrelevante, porque él ya ha dejado bien claro que, del vulgo y de sus opiniones, no se puede sacar ninguna clase de conocimiento verdadero. En ese texto hay una expresión que produce un cierto sobresalto: “sin que toda la Grecia lo advirtiera” ¿Es que debería haber en Grecia alguien encargado de vigilar la libertad de pensamiento y no cumplió con su obligación de encarcelar a estos mercaderes de la filosofía? Al parecer, en su vejez, Protágoras fue objeto de un proceso por impiedad en Atenas, como Anaxágoras y Sócrates, y alguno de sus libros fueron quemados en la plaza pública. Así que la advertencia de Platón tenía todo el carácter de un lamento por haberse tardado tanto tiempo en poner remedio contra estos mercaderes de la moral.

En el mundo antiguo el culto a los dioses se acompañaba con el sacrificio de algún animal. Esta liturgia creó un hábito de conducta que terminó por practicarse fuera del recinto sagrado y con otra clase de víctimas. En las comunidades en que lo religioso tenía un carácter predominante en su organización, la disidencia de hombres ilustres o proféticos se pagaba con la muerte. La divinidad, especialmente en el Antiguo Testamento de la Biblia, nos ofreció como recurso legítimo la condena a muerte no ya solamente de los disidentes sino también la de sus primogénitos. Los sofistas, Protágoras entre ellos, eran conscientes de este riesgo,

pero no lo eludieron. Y desde entonces, los heterodoxos y los ilustrados han seguido su ejemplo. La dignidad de la autonomía moral, por precaria que sea, es el bien que está al alcance de la mano y por el que merece la pena vivir. El Bien en sí de Platón parece, al mismo tiempo, una piadosa utopía y un punto humillante.

La moral cívica, concebida al margen de la teología, tuvo en los sofistas unos decididos defensores y respondía al mismo motivo que fue causa de la aparición de este movimiento: democratizar el saber, liberarlo del monopolio de las élites aristocráticas y archivar las narraciones mitológicas. El modelo moral, dictado por la aristocracia y los héroes se había convertido en insoportable para las nuevas clases medias de agricultores, comerciantes y artesanos de la poderosa Grecia del siglo V. Y hubo unos hombres –los sofistas– que supieron dar cauce a las nuevas inquietudes con una filosofía radicalmente nueva y que puede resumirse en estas proposiciones:

-La filosofía debe salir de los santuarios intelectuales y predicarse por todos los caminos y plazas de Grecia.

-Los sofistas tienen el propósito de educar a los ciudadanos en la virtud. Y están convencidos de conseguirlo enseñándoles a utilizar la razón para reflexionar sobre sus problemas y los problemas del mundo. Hacen pública demostración de la autonomía del hombre para encontrar su camino hacia la excelencia y la felicidad. No echan mano de ninguna autoridad ajena al hombre ni de ninguna teología para fundamentar la moral cívica que predicán.

-No hay nada indiscutible. La crítica de la tradición es la mejor forma de mantenerla viva. La cultura, la elocuencia y el pensamiento crítico son el nuevo ideal del ciudadano griego para triunfar en el próspero mundo ateniense del siglo V.

-La consideración social, el prestigio y el honor no son el patrimonio de una clase de ciudadanos. El pensamiento oligárquico y la aristocracia de sangre tuvieron su época. Ahora es la época de la cultura del ciudadano, al que las

circunstancias económicas y sociales, le llaman a ser el protagonista de la democracia, de la ciudad-Estado.

-La verdad es relativa. Lo absoluto pertenece al mundo de los dioses de los que ni sabemos si existen ni podemos saber nada sobre ellos. Por tanto, la perfección está en lo relativo. No hay verdades absolutas. Y por esa razón “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”.

El hombre es el espejo en el que se miran todas las cosas y el que define su valor. La concepción relativista de Protágoras inaugura una nueva cosmovisión, en virtud de la cual, es el hombre la última autoridad que decide cuáles son y en qué consisten los valores morales. No es la dictadura del relativismo, sino todo lo contrario, porque precisamente, en el mundo de la ética y la política, como se ha demostrado a lo largo de la historia, es más posible ponerse de acuerdo sobre lo que cada uno considera su verdad, que en admitir que, lo que uno considera un valor absoluto, pueda transigir con lo que se considera una verdad simplemente relativa. Todavía no se han apagado los ecos del “*cuius regio eius religio*.” En realidad, las dictaduras de las que tiene experiencia la humanidad son las basadas en los llamados valores absolutos. Los principios absolutos llaman a la dictadura como el pez al agua. Lo que no ocurre cuando se vive conforme a principios en cuya relatividad se fundamenta la vida humana. La modestia de lo relativo hace más viable la convivencia, lo que no es el caso con el carácter esencialmente soberbio e intolerante de lo absoluto.

2.5.- Todo lo que ocurre en la Tierra es relativo.

El concepto de absoluto, del que se alimenta la teología, como opuesto al concepto de lo relativo, está viciado en origen. Se ha venido admitiendo como un

axioma que lo absoluto es de mayor excelencia que lo relativo. Es un prejuicio histórico probablemente extraído de la ilusionada y ficticia oposición entre la fugacidad de la vida y la gloria eterna. Pero, justamente, la mayor excelencia está en la relatividad de la vida, que, aunque breve, es el bien más precioso del hombre y, además, se trata de un bien tangible y real, mientras que, los bienes llamados absolutos, no son tangibles ni reales, sino ficticios, futuribles y siempre inalcanzables. Probablemente no se haya hecho desde el propio campo de la teología un diagnóstico tan claro y dramático sobre el carácter contradictorio y relativo del ser del hombre como el realizado por Karl Barth en su famosa *Carta a los Romanos*. Entiende el teólogo que las religiones cristianas “han difuminado del todo la diferencia entre la incorruptibilidad y la superioridad de Dios y la corruptibilidad y relatividad de nuestros ser-ahí y ser-así. Lo divino y lo humano son realidades opuestas por el vértice. Dios significa la absoluta negación del hombre. Entre la inmanencia y la trascendencia hay una absoluta disociación: el mundo es mundo y Dios es Dios. Lo irreverente de nuestra relación con Dios es que confundimos la eternidad con el tiempo”³⁰⁰. Sin duda lo que pretende el teólogo es afirmar el carácter absolutamente gratuito de cualquier gesto de la divinidad hacia el hombre y, por otra parte, que éste reconozca su radical incapacidad para relacionarse con ella. Pero, del lado de acá, es difícil hacer un análisis más certero para situar al hombre no solo en un mundo de verdades relativas, sino también, como dueño y señor de su autonomía moral. Cabe pensar que Karl Barth ha sacado las consecuencias que se derivan de los descubrimientos científicos modernos, especialmente en astrofísica, como la teoría de la relatividad de Einstein que, desde el punto de vista filosófico, implica la negación de que cualquier Ser, que aparezca en el espacio y el tiempo, pueda tener una realidad absoluta. Tal y como señaló la filósofa alemana Hannah Arendt, “desde Galileo y Newton nuestra idea de lo absoluto se ha transformado porque el tiempo y el espacio son realidades que están presentes en todo el universo y que, en comparación con ellas, el tiempo y el espacio ligados a la Tierra son solamente

³⁰⁰Barth, Karl, *Carta a los romanos*, op.cit. págs.92 y ss.

relativos. Todo lo que ocurre en la Tierra ha pasado a ser relativo desde que la relación de la Tierra con el nuevo Universo se ha convertido en el punto de referencia para todas las mediciones”³⁰¹. Esta nueva dimensión de la relatividad, en virtud de la cual todo el universo está inter-relacionado y se encuentra mutuamente condicionado, es una nueva realidad que constituye al valor de la solidaridad y de la interdependencia en el fundamento de la vida y desplaza a lo absoluto al ámbito de la fantasía.

En cualquier caso, hablar de una dictadura del relativismo es una contradicción en sus propios términos. El calificativo de dictadura lo lanza el que afirma que además, del hombre y el universo, hay otra realidad, invisible e indemostrable, que no debe ser excluida de la realidad. Y predicar la existencia, exclusivamente, de las verdades relativas les parece una dictadura, pero ¿cómo se va a predicar la existencia de las llamadas verdades absolutas si, por su propia naturaleza de absolutas, tendrían un tipo de existencia y de realidad, extra-espacial y extra-temporal, a los que, obviamente, no les convienen, de ninguna manera, los conceptos normales de existencia y de realidad? Sería tanto como confundir, por las buenas, la eternidad con el tiempo o éste con la eternidad. Y en la historia de la humanidad esa confusión ha sido, y sigue siendo, la causa de grandes desastres.

Es lo que MacIntyre califica de manifiesta paradoja: “Podemos entender los motivos por los que Platón y Aristóteles buscan normas independientes de cualquier estructura social particular. Pero a costa de esto se percibe la verdad del relativismo del que ellos tratan de salir. Si el tipo de preguntas valorativas que podemos plantear con respecto a nosotros mismos y a nuestras acciones, depende del tipo de estructura social del que formamos parte y del consiguiente campo de posibilidades para las

³⁰¹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, págs. 295-296.

descripciones de nosotros mismos y de los demás ¿no se infiere de ello la inexistencia de verdades valorativas sobre los hombres, es decir, sobre la vida humana en cuanto tal? ¿No estamos condenados al relativismo histórico y social?³⁰² En la Grecia de los sofistas el concepto de relatividad alcanzaba al mundo de los dioses. “De hecho, era peligroso adorar solamente a un dios y descuidar el culto a los demás. En el mundo griego la monolatría era tabú, y podía conducir a un castigo terrible. Ningún dios prohibía la adoración de ningún otro”³⁰³. Que, en el Olimpo, los dioses permitieran que cualquier ciudadano pudiera dirigirse a diferentes dioses sin mayores inconvenientes, no cabe duda que influyó en el hecho de que Grecia haya sido la creadora del sistema democrático de gobierno. Si no hay verdades absolutas, la convivencia se hace posible mediante el acuerdo y el consenso. El pluralismo que reina en el Olimpo ejerce su influjo pedagógico en la moral cívica y la hace capaz de concebir el autogobierno. En todo el mundo mediterráneo conocido en aquella época del siglo V antes de nuestra era, desde Palestina a Sicilia, no hubo ninguna comunidad humana que alcanzara el grado de autogobierno al que llegaron los ciudadanos atenienses. Evidentemente su concepto de la divinidad y sus relaciones con los dioses no fueron un obstáculo.

³⁰² MacIntyre, Alasdair *Historia de la ética*, op.cit., pág. 108.

³⁰³ Armstrong, Karen, *La gran transformación*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, pág.165.

III. LA TELEOLOGÍA DE ARISTÓTELES Y EL MITO DEL FIN ÚLTIMO.

3.1.- El bien y el fin pertenecen a órdenes diferentes.

Los filósofos de la Grecia clásica se enfrentaron a un desafío radicalmente nuevo: realizar, apelando a sus propios recursos intelectuales, el análisis del comportamiento humano para desvelar la incógnita más profundamente humana ¿en qué consiste la felicidad del hombre? Y entendieron, tanto Aristóteles como Platón, que había que empezar por saber qué es el bien, empeño que se convirtió en el tema fundamental de la filosofía moral. ¿Es el bien un constitutivo esencial del hombre que le impulsa a obrar?, ¿o el bien es una realidad extra-subjetiva en cuya búsqueda se consume la vida del hombre? Como decía, insistentemente Aristóteles, el bien que estamos buscando es aquél que le pueda ser útil al hombre de la calle no solo al filósofo contemplativo. “La característica central de la controversia ética clásica a diferencia de la moderna, se reduce en última instancia al uso de una noción genérica (el bien) para expresar los juicios morales comunes sobre las acciones. Los griegos solían entender la acción virtuosa tan solo como una especie de bien”³⁰⁴. Tiene interés, para el concepto de autonomía moral, esa identificación del bien con la acción virtuosa, como veremos más adelante. En esa búsqueda de la filosofía en torno al bien se dieron tres posiciones bien diferenciadas:

- la de Platón, que llega a afirmar que la chispa de bien que encontramos en las cosas procede del Bien en sí, que es el principio y fundamento de donde procede todo bien. Estamos ante un filósofo –teólogo. Cuánto hubiera gozado Platón de haber sabido que, en el siglo IX (d.n.e), un fervoroso platónico como Scoto Erígena, iba a

³⁰⁴ Sidgwick, *Métodos de la ética*, cit. por Rawls, John en op.cit., ed.cit., pág. 29 John Rawls en la página 29 de la op.cit., pág. 29.

utilizar esta bella metáfora: “el hombre es como el aire, que está en la oscuridad hasta que le penetra la luz del sol, la recibe y la transmite, pero no la produce”³⁰⁵.

- la de Aristóteles, que sostiene que el bien es de este mundo y que se encuentra en el ejercicio placentero de la virtud. Identifica bienes con fines y define la felicidad como “la suficiencia que por sí sola hace deseable la vida y no necesita nada”³⁰⁶.

- Protágoras sitúa en el hombre el epicentro de la moralidad en cuanto que, siendo el bien y el mal, el placer y el dolor, constitutivos esenciales del ser del hombre, éste se autodetermina para obrar moralmente.

El hecho de que Aristóteles diga que bienes y fines son la misma cosa ha dado lugar a sospechar que sea una puerta abierta por donde se cuele y sobreviva un cierto platonismo. Parecería que la secularización de la moral y su independencia respecto de la mitología no serían tan claras como se piensa. En el Libro I de la *Ética a Nicómaco* comienza diciendo que “toda acción y libre elección parecen tender a algún *bien*; por esto, se ha manifestado con razón, que *el bien* es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”³⁰⁷. En la primera frase parece que Aristóteles sostiene que el bien es un constitutivo esencial de la conciencia ya que toda acción libre se concibe en función del bien. Pero la segunda afirmación parece como esa apertura solemne con que Beethoven inicia sus sinfonías y así se anuncia: **todas las cosas tienden hacia el bien**. No es difícil oír el eco del animismo que, al parecer, con gran entusiasmo se cultivó en la Academia y que, debido al conocimiento de la biología que tenía Aristóteles, le llevó a pensar que en cada cosa había un **deliberado propósito** que impulsaba su desarrollo. E incluso, en un primer momento, nuestra inclinación a la fantasía nos hace percibir como grato ese solemne anuncio aristotélico.

³⁰⁵ Citado en Gilson, Étienne, *Historia de la filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit., pág. 209.

³⁰⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea I*, 1097b 14).

³⁰⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco I*, 1094^a, 5-24.

A continuación, en este mismo texto, identifica el fin con el bien y así dice: “Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre **los fines**...” Y más adelante dice...”muchos son también **los fines**, en efecto, el fin de la medicina es la salud, el de la estrategia la victoria, el de la economía la riqueza...” Y vuelve más adelante a identificar el fin con el bien y dice: “Si pues, de las cosas que hacemos hay algún **fin** que queramos por sí mismo, y la demás cosas por causa de él... ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de **este bien** tendrá un gran peso en nuestra vida...” Normalmente Aristóteles cuando introduce conceptos nuevos suele dar una explicación y más, en este texto, que es con el que comienza la Ética. Pero, en este caso, no ha juzgado necesario hacerlo y la identificación se produce sin más explicaciones.

La teleología aristotélica exhala un enorme olor a biología salpicada de metafísica de las Ideas permanentes platónicas. Se dice que Aristóteles en los doce años que estuvo fuera de Atenas, cuando se marchó de la Academia, se dedicó intensamente a su afición favorita que era la biología: rompía periódicamente los huevos de pollo para comprobar su desarrollo y, entre otras muchas interesantes observaciones, llegó a describir minuciosamente todo el ciclo vital del mosquito. Así como consideramos anteriormente que el concepto de medida no se ajusta a los actos morales a los que únicamente podría referirse metafóricamente, asimismo nos parece que, si hoy, los descubrimientos de la ciencia, descartan atribuir una finalidad deliberadamente consciente al desarrollo biológico, igualmente impropia nos parece la identificación del bien con el fin.

El fin dice relación con la realización de un proyecto. Responde a un designio preconcebido. Pero el bien no es un proyecto, aunque pueda formar parte de él. El bien humano consiste en gozar del orden y de la armonía que le constituyen y que se enriquece con la experiencia de determinados hechos y acontecimientos. La primera

noticia del bien y del mal, del placer y el dolor, que tiene el hombre procede del microcosmos de su propio cuerpo donde percibe orden y armonía, desorden y distonías, que, ineludiblemente, vienen a ser los valores que se constituyen en modelo y referencia del bien humano. El bien no es un fin que persiga el hombre al obrar, sino que obra, porque su conciencia del bien es esencial e imperativamente dinámica y se ejercita en la acción moral. Digamos que primordialmente no le impulsa ni motiva el fin sino su propia conciencia del bien. “El bien con que se abre la *Ética Nicomáquea* es, pues, un bien construido en la misma consciencia de un sujeto real, que, por supuesto, puede llegar a objetivarse, de alguna manera, en sus propias obras”³⁰⁸. La ambigüedad de Aristóteles en este tema del fin y del bien, alcanza quizá su máxima expresión en este breve texto de la *Ética*: “pero la aspiración al **fin** no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el **bien** verdadero”³⁰⁹. El fin moral no es una solicitud que proceda del exterior sino que hay una dinámica, un poder interior, dice Aristóteles, en el hombre que le lleva a elegir el bien. El bien no es objeto de elección porque es una tendencia instintiva: ese código biológico que inicialmente nos orientó para elegir entre el placer y dolor. Lo que se elige es la concreción de esa tendencia. Y la elección, primordialmente, procede del interior del hombre. A continuación, a esa elección ya hecha, se la califica conceptualmente como fin. Lo bueno que tiene la ambigüedad es que no le autoriza a nadie a dogmatizar. Pero en la Edad Media, como veremos, no se detuvieron ante nada. Y la teleología se convirtió en el ungüento salvador para poder relacionar al hombre con la divinidad.

No hay un manual de teleología de la acción que oriente a la conciencia hacia un propósito moral, sino que la conciencia del bien es el polo al que la brújula de la conciencia está permanentemente orientada. Sostener que el bien es el fin que

³⁰⁸ Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética a Nicómaco*, op.cit., pág. 86.

³⁰⁹ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, III, 4, 1114b, 5.

persigue el hombre al obrar, hace del bien una especie de cualidad extraña que se añade a la vida del hombre. No hay un supermercado de fines para que el hombre elija. Lo que hay es una fuerza inmanente al ser del hombre que se resume en bien o en mal hacer.

3.2.- El bien y el mal definen la acción moral y tienen su origen en el hombre.

Fin y bien pertenecen a órdenes diferentes. El bien es una acción moral, el fin es un lingüismo mental para señalar el propósito o la meta de una actividad, pero no es la actividad. Cuando se dice “mi fin es hacer el bien,” se expresa una intención, indicando con ello el propósito o la meta a los que uno se dirige. Y ahí se agota su contenido. Luego hay que realizar la actividad bienhechora, que consiste en un vaivén en el que la conciencia es la que descubre la posibilidad de transformar un hecho en un bien moral ya que la moralidad no está en el mundo físico, “y si eso es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud...”³¹⁰ Lo que está diciendo Aristóteles es que el bien ha dejado de ser aquel modelo externo que los dioses o los héroes ofrecían a los hombres; ahora el bien radica en el hombre interior porque consiste en una actividad de su propia alma; la teoría del bien de Aristóteles anuncia lo que llegará a concebirse como autonomía moral del hombre.

Si la doctrina aristotélica de la teleología en relación con el bien supusiera un designio pre-establecido, el hombre, no solamente no se podría desviar del bien sino que además, la muerte se viviría como una gozosa y bien comprobada transformación. Pero el hombre está esencialmente constituido por el bien y el mal. De modo que goza del bien sabiendo que es transitorio y temporal porque tiene una fecha de caducidad. El *telos* griego es un concepto polisémico y también significa

³¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 7, 1098a, 17-19.

consumación. Pero incluso en esa acepción es impropia su aplicación al bien, porque el bien humano no es nunca la consumación de un bien total, sino modestamente, la satisfacción del bien hacer, que de mano en mano va, dejando siempre una insatisfacción pendiente. Pero, la polisemia del *telos* es lo que le permite a Aristóteles utilizarlo indistintamente, de tal modo, que la ambigüedad, como hemos visto, salta continuamente en diferentes textos de su *Ética*, como podemos comprobar, una vez más, en este otro texto:

“Pero volvamos de nuevo **al bien** objeto de nuestra investigación e indagemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es por tanto **el bien** de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esta es, en la medicina, la salud; en la estrategia la victoria; en la arquitectura la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es **el fin**, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte, que si hay algún **fin** de todos los actos, éste será el **bien** realizable, y si hay varios, serán éstos. Puesto que parece que los **fin**es son varios...es evidente que no todos son perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un **bien** perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos”³¹¹. El fin no es el determinante de la acción moral sino el bien que reside en la conciencia, donde el concepto de fin no tiene sitio, porque su lugar está en la mente como concepto. El único fin que tiene asiento en la conciencia es el del fin del hombre. De ahí que el bien, en lugar de la aureola trascendental platónica, tenga para el hombre la frágil dignidad de lo que modestamente es un bien transitorio, temporal, perecedero y relativo.

³¹¹*Ibd.* Libro I, 7, 1097a, 14-2.

3.3.- El Bien en sí de Platón y la Acción en sí de Aristóteles.

Quizá está reservado a los grandes genios del pensamiento dominar la ambigüedad en la forma de tratar algunas materias. Para nosotros en el texto siguiente, Aristóteles nos ofrece lo que consideramos el sentido de su ambigüedad en la forma de relacionar el concepto de fin y el concepto de bien: "...porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando –ya que es fin relativo y de algo– sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos."³¹² Distingue entre la cosa hecha y la acción y afirma, por un lado, que no hay fines absolutos, pero por otro, dice que la acción misma sí lo es y éste es el fin que deseamos. De manera que hacer el bien, en abstracto, sería un fin absoluto pero las cosas hechas son fines relativos. El problema es que lo abstracto, como lo absoluto, solamente son entes de razón. Y lo que solicita nuestra voluntad son los bienes relativos, los bienes reales en donde se ventila la moralidad o inmoralidad del acto. En todo caso, si la "acción misma" fuera una categoría absoluta y universal, el mismo Aristóteles ya ha desautorizado la capacidad de esas categorías para explicar los actos morales: "Pero nosotros debemos no solo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo"³¹³. Y tendría gracia que, después de haber criticado tan certeramente el Bien en sí de Platón, ahora nos encontráramos con la Acción en sí de Aristóteles. Como dice Alasdair MacIntyre: "Al mismo tiempo el placer (el bien) tiene características que se oponen a la naturaleza de un *telos*. No completa o termina una actividad; es decir, el placer que sentimos al hacer algo no es un signo de que hayamos alcanzado nuestra meta y que, por tanto tengamos que detenernos. Y finalmente, el placer que sentimos en una actividad no puede ser identificado con independencia de la actividad misma: disfrutar o sentir un placer al hacer algo no es hacer algo y tener a la par la

³¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VI, 1, 1139 b-5).

³¹³ Aristóteles, *Ética N. II*, 7, 1107a-29.

experiencia de otra cosa que es el placer. Por eso no podemos separar el placer como un telos externo a la actividad, con respecto al cual ésta sería un medio.”³¹⁴ La teoría de las Ideas eternas y permanentes de Platón, como sabemos, fue claramente criticada por Aristóteles, quien, sin embargo, con la ambigüedad propia de su teoría teleológica, por un lado sitúa el fin en el horizonte de toda actividad espacio-temporal, no solo de la racional, pero al mismo tiempo, la resaca del animismo, vivido intensamente en la Academia, sobrevive en Aristóteles cuyas experiencias, sobre plantas y animales, le confirmaron que la generación y extinción de todos los seres sigue un proceso natural que lo interpretó como si fuera una finalidad consciente ínsita en cada cosa, lo que le llevó a deducir la existencia de un fin universal y permanente, en esta ocasión, inherente a las cosas, que actúa como un impulso deliberadamente activo.” ¿Cuál es el bien de cada cosa? En toda acción y decisión es el fin”³¹⁵. El pensamiento moral contemporáneo, desde Düring o Leszek Kolakowski, hasta MacIntyre, se ha manifestado muy críticamente contra la teoría del *telos* aristotélico. “No se pueden ignorar los graves conflictos que, en nuestra historia cultural, han tenido lugar sobre la consideración de lo que sea la naturaleza de la felicidad y del bienestar humano. Y cómo creencias rivales e incompatibles engendran tablas rivales e incompatibles de virtudes. Aristóteles y Nietzsche, Hume y el Nuevo Testamento, son nombres que representan oposiciones polares sobre estos asuntos. De ahí que, cualquier interpretación teleológicamente adecuada, deba proveernos de alguna descripción clara y defendible del *telos*; y cualquier descripción aristotélica adecuada debe aportar una consideración teleológica que reemplace a la biología metafísica de Aristóteles”³¹⁶.

Así, la sospecha de continuidad, entre el mundo de los fines metafísicos de Aristóteles y los celestiales de Platón, parece más clara y, sin embargo, la teoría de

³¹⁴ *Historia de la Ética*, op.cit., ed.cit., pág. 94.

³¹⁵ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, I, 7, 1097 a-20.

³¹⁶ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004, pág. 205.

Protágoras, de que el hombre es la medida de todas las cosas, no fue ajena al pensamiento de Aristóteles y pudo influir en él de modo que, podríamos admitir, que con su crítica a la Idea del Bien había roto las posibles amarras teológico-platónicas que pudieran subsistir en el *telos* aristotélico: del análisis del acto moral concluyó que el bien es un bien humano cuya actividad se inicia y concluye en donde tiene su origen. Y el *telos* no sale del circuito de esa actividad como un concepto que la acompaña pero que no se confunde con ella. De este modo, cuando Aristóteles dice que “el hombre es una medida para sí mismo” cabe afirmar que, tanto su ética como la de Protágoras, devienen resueltamente en el fundamento de todas las secularizaciones de nuestro tiempo y, por ello, de la propia autonomía moral. Someter la acción moral al criterio de la finalidad, a primera vista parece un intento de secularización del pensamiento filosófico-teológico de Platón que, aplicado a su teoría moral del Bien en sí, se transformaría en un código de la circulación para el mundo moral, porque el bien, sin un fin transcendental, sería inconcebible y no podría ir a ninguna parte. Nosotros entendemos que lo determinante en la acción moral del hombre es su conciencia dinámica del bien y ahí es donde radica su imparable tendencia al bien. La finalidad no pasaría de ser una conveniente decoración intelectual.

Con la teoría teleológica ha ocurrido algo semejante a lo sucedido con el dualismo platónico. Que amparado y acogido por el indigente pensamiento religioso de la Edad Media, se ha instalado en la cultura occidental de tal modo que hasta el propio Kant fue seducido por el *telos* y le asignó un reino de los fines como un nuevo Olimpo para el bien. Es el pensamiento moral contemporáneo, auxiliado por los avances de la ciencia, el que ha desvelado lo que de irreal hay en la teleología aristotélica y sus extralimitaciones al campo de la ética. El concepto de que el hombre es un ser de fines orientado hacia el Fin Supremo Divino, cuando la pura realidad dice que es un ser destinado a la muerte, es decir, un ser de fines perecederos, no quiere admitir que el hombre, en el breve tiempo en que vive, el

bien que persigue no es el Bien en sí sino el bien en el hombre. Atribuir al hombre un destino sobrenatural, contra toda evidencia, puede tener un cierto efecto tranquilizador, pero el paciente sigue tan incurable como lo era en el siglo V antes de nuestra era. “La teoría de los evolucionistas tampoco explica por qué, en determinado momento, los hombres empezaron a interpretar la naturaleza como manifestación de seres que obraban según fines; semejante aberración no pudo haberse engendrado en la orientación puramente científica. Si se prescinde del carácter solo especulativo de esa diacronía postulada entre magia, religión y ciencia (es necesario reconocer, en efecto, que cualquier teoría que ofrezca una explicación general del origen de los contenidos de la fe religiosa parte de supuestos filosóficos acerca de la naturaleza humana), se puede afirmar que esa doctrina da lugar a resultados proclives a la falsificación empírica”³¹⁷. Probablemente ningún pensador contemporáneo ha llegado tan lejos en la descalificación de la teoría teleológica de Aristóteles, como acabamos de ver que lo ha hecho Kolakowski.

La naturaleza no está animada por un duende o un *daimon* que actuara a la manera de un *telos spermatikós* llovido del Ser Eterno y al que, como aprovechó Tomás de Aquino para decir, tienden, necesaria y libremente a la vez, todos los fines morales. Aunque, desde el punto de vista de la fantasía literaria, hay que reconocer que la metáfora de un puente de los fines, tendido entre Dios y el hombre, tiene su encanto. Para la teología cristiana siempre será un escándalo que, fuera del ámbito de las Sagradas Escrituras y procedente de los llamados pensadores paganos, se llegara a profundizar y a analizar el comportamiento humano con la originalidad y la sabiduría con que lo hicieron los filósofos de la Grecia Clásica. De manera que su concepción de lo que es la felicidad del hombre y su modo de alcanzarla no ha sido superado en la historia del pensamiento moral. Como ha dicho Rawls:

“La filosofía moral ateniense fue siempre un ejercicio de la mera razón, libre y disciplinada. La reflexión moral en la Grecia clásica no tuvo que polemizar con

³¹⁷ Kolakowski, Leszek *La presencia del mito*, op.cit., ed.cit., págs.155-156.

ninguna teología y, sin embargo, aunque todas las teologías de siglos posteriores han bebido de sus fuentes, la reflexión moral dejó de ser, exclusivamente el ejercicio de una razón libre, para someterse a los condicionamientos de una autoridad infalible y de una teología sembrada de dogmas y artículos de fe”³¹⁸. Los paganos “Padres” griegos de la filosofía moral no hubieran podido imaginar una subversión de valores tan revolucionaria.

3.4.- El bien que no cayó del cielo.

Aristóteles, en el texto que vamos a comentar a continuación, reflexiona sobre la importancia que tiene para el hombre el conocimiento de las características que deben encontrarse en ese bien al que siempre tiende. Y no se encomienda a ninguna fuerza ajena a la propia razón para dirigirse a la búsqueda de ese conocimiento. No hay que olvidar que las grandes cosmogonías religiosas describen generalmente de un modo maravilloso la aparición del hombre sobre la Tierra, porque, de esa manera, podremos apreciar mejor cómo despliega Aristóteles toda su capacidad de biólogo-analítico en la forma de describir en qué consiste la felicidad del hombre. Creo que se trata de un texto fundamental, y, aunque es un poco extenso, lo cito completo:

“Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad *el Bien Supremo*, pero persiste el deseo de que se explique más claramente qué cosa sea. Y, claro, esto quizá sea posible si se toma en consideración la función del hombre. Pues, lo mismo que para un flautista y un escultor, y para cualquier artesano, en general, para aquellos de quienes hay una función y una actividad parece que el bien y lo correcto residen en la función, así parecería también para el hombre, si es que hay una función de éste. ¿O qué? ¿Acaso hay unas ciertas funciones y actividades del

³¹⁸ Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, op.cit., pág.33.

“constructor” y del “curtidor” y no hay ninguna del “hombre”, sino que es por naturaleza inactivo? ¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie – y en general de cada una de las partes- así también, al lado de todas éstas , podría suponerse una función propia del “hombre”? ¿Y cuál podría ser entonces ésta? Porque la vida es obviamente común en las plantas, y se busca lo específico: hay que descartar entonces la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, más parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda entonces, la vida del elemento que posee razón. Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, ...entonces **el bien humano** es una actividad del alma conforme a la virtud y si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa. Y, todavía más, en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz y próspero”³¹⁹.

Solemos preguntar a la gente y Vd. ¿a qué se dedica? Porque consideramos que de esa forma podemos tener un conocimiento adecuado de la persona y de qué es lo que la hace feliz. La actividad de su profesión la define mejor que ninguna otra cosa. Empieza Aristóteles diciendo que a la felicidad podemos llamarla el Bien Supremo. Y entonces, en lugar de acudir a las grandes elucubraciones metafísicas sobre el origen de la felicidad del hombre, nos sorprende realizando una inmersión en la realidad para comparar lo que puede ser la actividad propia del hombre con las otras funciones y actividades que en el mundo real llevan a cabo los otros seres. Y así, sin elevarse ni un palmo de la tierra, deduce cuál es la función propia y peculiar del hombre. En ese momento Aristóteles introduce un concepto decisivo para una concepción de la autonomía moral del hombre: “el bien humano”. Ese es por tanto el Bien Supremo del hombre, que consiste en una actividad del alma conforme a la razón. No opone el concepto de bien humano al de Bien Supremo como si fueran distintos, sino que dice, sencillamente, que la felicidad del hombre consiste en el

³¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicómaco*. Libro I, 7, 1098a).

ejercicio de la razón conforme a la virtud y ese ejercicio, hace la vida del hombre tan cualitativamente grande, que se la puede llamar suprema porque no hay ninguna felicidad más alta que ésta.

Aristóteles, para explicar cómo podía el hombre encontrar la felicidad, no recurre en ese famoso texto a la fantasía, sino a la razón y a la experiencia. La ontología moral y la metafísica de Platón habían sentado el principio de que el hombre depende de los dioses y que su vida es contabilizada por ellos con vistas al juicio que se les hará al llegar al Hades. Aristóteles hace un planteamiento completamente distinto. Empieza por hacer un análisis de la conducta del hombre y observa, que no hay ningún rastro en esa conducta que revele una dependencia de los dioses en forma de ayuda o asistencia. El método que sigue Aristóteles es el de la experiencia de la realidad que es el único territorio en el que el hombre se mueve. Y destaca que las circunstancias imprevisibles, múltiples y diversas a las que continuamente se enfrenta, son las que ponen en movimiento unas facultades, que habitan en el interior del hombre, y que le permiten responder racionalmente a los diferentes retos. Hace Aristóteles, con un método tan diferente al de Platón, algo que, como ya vemos anteriormente, es absolutamente nuevo en la historia de la ética griega: el análisis del acto y de la decisión moral. En cierto modo, Aristóteles hace una revelación a los hombres: a partir de ahora, les dice, ya sabéis que el mecanismo para ser felices está dentro de vosotros mismos. El bien humano se encuentra en el ejercicio de sus potencias naturales porque “el placer reside en la actividad que perfecciona”³²⁰. Queda desplazada la teoría del Bien absoluto al ámbito de los conceptos puramente mentales e inoperantes.

Se comprende la animadversión de Platón contra los sofistas ya que ellos derribaron el templo de lo Absoluto y, en su lugar, establecieron el templo de las verdades relativas. El bien administrado sectariamente tuvo que dejar paso al bien de

³²⁰Aristóteles, *Ética Nicómaco* X, 5, 1175 a-30.

cada hombre. Pero hubo un tiempo en que el bien humano vivía bajo la sombra de un bien aristocrático. En esa época el *aristós* que gobernaba el mundo dictaba el orden y la jerarquía de los bienes; el orden social obedecía a rangos y diferencias de nobleza según la forma decretada por el *aristós*. Cuando los sofistas ponen al descubierto la injusticia de someter a la ciudadanía a una discriminación arbitraria, que se ampara en una concepción aristocrática de la vida gobernada por la minoría selecta y, elevada a norma social intocable, se viene abajo el mundo aristocrático. El bien y la nobleza dejan de ser el patrimonio de una clase, los valores sociales de la convivencia se relativizan y todo ciudadano tiene el derecho y el deber de disfrutarlos. Pero Platón interpretaba estos logros de los sofistas como una crisis del sentido de la autoridad que abocaba al desorden y la anarquía. “Aquí intervino, dice Emilio Lledó, otra forma de aristocracia, la platónica, que intentando superar cualquier perspectiva sometida a la supuesta anarquía de los deseos, estableció la Idea del Bien como “modelo”³²¹.

Contrasta la seguridad metafísico-teológica de Platón sobre su teoría de la moralidad, con la inseguridad de que da muestras Aristóteles al tratar sobre el mismo asunto. Aristóteles señala: “Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático”³²². La acción moral sujeta a múltiples circunstancias es un tipo de verdad que no se puede integrar en un catálogo de valores listos para ser aplicados. El bien moral es inseparable de la historia personal y colectiva en las condiciones en que se da en cada uno, que son distintas y en continuo cambio. El bien, desde Aristóteles, ha quedado identificado con **un hombre en el mundo**, como tan gráficamente dirá Emilio Lledó en la obra antes citada.

Desde una concepción judeo-cristiana de la vida en la que vivimos, nos movemos y somos desde hace dos mil años, es todo un espectáculo intelectual

³²¹ Lledó, Emilio, *Memoria de la ética*, Editorial Taurus, Barcelona, 1994, pág. 51.

³²² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. I, 3, 1094 b-20.

observar con qué naturalidad aborda Aristóteles el análisis de realidades como la felicidad, el bien, el dolor, el placer o la virtud, profundizando en el propio comportamiento del hombre y sin que, ninguna caída originaria y mitológica de la humanidad, condicione su pensamiento. No deja de ser una espléndida paradoja que, quien nunca mencionó expresamente el concepto de autonomía moral, estableciera sus fundamentos con tanta autoridad.

3.5.- ¿Se puede aprender a ser feliz o es un don de Dios?

Pero Aristóteles no solo pretendía definir la felicidad, como fundamento de la moral, sino que toda su *Ética a Nicómaco* está concebida para que el hombre sepa lo que tiene que hacer para vivir una vida buena, una vida feliz. Que la teología esté ausente del pensamiento moral de Aristóteles, visto por nosotros los hombres del siglo XXI, despierta no solo asombro sino además deseo de imitarle. Ahí está la pregunta que él dejó escrita para la historia en el mismo momento en que la filosofía moral inició su camino: “¿se puede aprender a ser feliz o sencillamente es un don de Dios?” La pregunta que se contiene en el Libro I, tiene por delante otros nueve Libros en los que Aristóteles va a responderla de modo que, no solo quede claro que la felicidad es el bien más excelente para el hombre hasta el punto de poder calificarlo como divino, sino que además, la felicidad no le viene de fuera sino que procede de su interior. Cuestión a la que también nos referimos anteriormente al tratar de la conciencia del bien.

En la *Ética a Nicómaco*, dice Aristóteles:” Y lo mismo podríamos decir de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza”³²³, Y más adelante añade: “Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer

³²³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1096b, 35.

el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta Idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de éste hombre, ya que cura a cada individuo”³²⁴. La autonomía moral del hombre es incompatible con un modelo del Bien Uno y Uniforme, porque las urgencias de la vida son múltiples y diversas, y el bien, que se dice de muchas maneras, solamente se alcanza cuando se hace un esfuerzo personal por descubrirlo en cada una de las diversas actividades en que consiste la vida.

Si la felicidad puede aprenderse quiere decirse, no solo que cada hombre tiene su felicidad, sino que además la felicidad, no es un bien fijo e inmóvil, sino que se da gradualmente, y, debe ser objeto de conquista. Del mismo modo que el hombre es un ser pluridimensional asimismo debe serlo la felicidad. Ya sabemos que existen felicidades absolutamente programadas y tasadas. En este mundo nuestro, el hombre unidimensional es bien cultivado por todas clase de fundamentalismos civiles y religiosos. La clonación moral ha precedido a la biológica y, desde la primera Ilustración del siglo V antes de nuestra era, se viene luchando para que la dignidad del hombre no sea sometida a los delirios platonizantes que, con el pretexto de salvarle, practican la reducción del cerebro. En ese proceso de situar los bienes en un paraíso extraño al hombre, la teleología de Aristóteles se consideró que avalaba la existencia de un reino de los fines al que todas las cosas tienden. La tentación mentalista se enamora de sus propias fantasías y una dosis excesiva lleva a la esquizofrenia. Como dice lúcidamente Emilio Lledó: “El concepto de “*telos*” de Aristóteles, en relación con los distintos bienes, no hace de los fines entidades objetivas, situadas ante el individuo, para que éste, vistas las cualidades que esos fines le presentan, determine su decisión. Pero no hay tal mercado. El fin que mueve a la acción procede al mismo tiempo de la propia conciencia del hombre”³²⁵.

³²⁴ *Ibd.*1097a, 5

³²⁵ Lledó, Emilio, *Memoria de la ética*, op.cit., pág.192-193.

¿Cómo podemos interpretar hoy este texto que fue escrito por Agustín de Hipona, entre el siglo IV y V de nuestra era, en plena refriega de la ideologización helénica del cristianismo incipiente?: “Las virtudes que estos hombres paganos tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso, ellas mismas, son vicios más bien que virtudes”³²⁶. Aristóteles, aunque no tuvo la suerte de conocer la Luz de la Revelación, fue más tolerante:

“De aquí que surjan dudas sobre si la felicidad es objeto de aprendizaje, ya sea de costumbre o ejercicio, o bien, si sobreviene en virtud de una cierta asignación divina o por fortuna. Pues bien, si existe algún otro don de los dioses a los hombres, es razonable pensar que la felicidad es otorgada por los dioses – y la que más entre las cosas humanas, por cuanto es la más excelente-. Sin embargo, (puede que esto sea más propio de otra clase de estudio), aunque es evidente que, aun en el caso de que no sea enviada por los dioses sino que sobreviene por virtud, aprendizaje o ejercicio, pertenece a las cualidades más divinas: el premio y fin de la virtud parece que es cosa divina y feliz. Por otra parte, sería compartida por muchos hombres, pues es posible que por medio de aprendizaje y diligencia, **pueda ser alcanzada por todos los que no están tarados para la virtud**”³²⁷. Para Agustín de Hipona Dios no consideraba digna de ser admitida en el Paraíso la moralidad de los paganos. Estos, ahora, eran como aquellos bárbaros que no tenían la ciudadanía ateniense. Así, su entusiasmo por la Revelación, terminaba por convertir a Dios en un agente de fronteras.

El desprecio del cuerpo es el error más grave cometido por los fundamentalismos religiosos. De ahí arranca esa falta de respeto hacia la naturaleza que nos ha hecho caer en la cuenta de que nosotros también somos naturaleza. Las

³²⁶ *De la Ciudad de Dios, Libro XIX, 25, B.A.C., 204.*

³²⁷ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, Libro I, 9,1099 b 10-20.

Revelaciones de Dios a los hombres han venido a confirmar que el cuerpo es un estorbo. Las verdades salvadoras no ven con buenos ojos a lo que se considera una cárcel que atormenta al alma. Agustín de Hipona vivió intensamente esa contradicción y optó por el dualismo maniqueo. Al fin y al cabo, en su juventud descubrió con entusiasmo que la doctrina predicada por Manes partía de un dualismo radical e irreducible entre el bien y el mal, de la luz y las tinieblas, de modo que la vida entera, decía este teólogo, es una lucha de esos dos principios inconciliables. Convertido al cristianismo no encontró San Agustín ningún problema para incorporar a la teología cristiana el pensamiento maniqueo. Había que mantener a raya al cuerpo y vivir como un enajenado en ese mundo espiritual que surge de la mente. El mismo asombro que nos causó observar la diferencia tan espectacular que nos distinguía del resto de los animales, nos señaló como objetivo conseguir la máxima espiritualidad reduciendo el cuerpo a su mínima expresión para no incurrir en el suicidio. El anhelo exacerbado por alcanzar lo que se consideraba la perfección suma, y que era alcanzar una vida exclusivamente espiritual, hacía exclamar al místico que “moría por no morir.” El bien, definido por Aristóteles como el **bien humano**, surge de la propia actividad del hombre que se organiza por la acción conjunta de los sentidos y de la razón, y por ello, no se encuentra más allá de las fronteras de nuestro cuerpo como si se tratara de un modelo, no corporal, a imitar por un ser espiritual inexistente. Es concluyente lo que, sobre este bien humano, dice Emilio Lledó:

“El contenido histórico de lo real humano es, precisamente, lo que presta a la inteligencia, a la mente, su ineludible compromiso. Una larga tradición mentalista que tuvo sus orígenes en los griegos, ha olvidado algo que, sin embargo, también se originó en ellos: **la no existencia de una mente que piense desglosada de su cuerpo, de su historia y de su época.** La mente, o todo aquello que encierra ese término, aunque pudiera funcionar en ciertos ámbitos como una razón pura sometida sólo a “leyes racionales” que, en muchos casos, se han denominado científicas es, la

mayoría de las veces, producto histórico, o sea un producto temporal que arranca ya de la propia naturaleza que organiza y controla ese cuerpo. Somos, pues, **un organismo natural que piensa**, y ese pensamiento es también deseo, pasión y todo aquello que presiona sobre el cuerpo, sobre el hombre, imprimiéndole con esas presiones el sello de lo real, a lo que en ningún momento podría escapar³²⁸.

Frente a las corrientes de pensamiento que sostienen que el hombre está incapacitado para hacer nada de provecho y que, el arquero intenta vanamente encontrar un blanco para sus deseos, Aristóteles defiende que, por medio de aprendizaje y diligencia, la felicidad puede ser alcanzada por todos los que no están tarados para la virtud. Y dado que la felicidad del hombre es su más excelente atributo, Aristóteles dice que, en el caso de que no sea enviada por los dioses, el hombre puede alcanzarla con sus propios medios. La revolución cultural promovida por los sofistas había hecho mella en Aristóteles, pero, su Maestro Platón estaba horrorizado, hasta el punto de sostener que la felicidad era un estado al que solamente podían llegar unos pocos y después de, realizar en largo esfuerzo. Las dos teorías se han mantenido, a lo largo de la historia marcando el rumbo de la secularización del pensamiento moral en un caso, y, en otro, constituyendo los fundamentos teológicos de la moral.

3.6.- La felicidad y la gracia divina.

Aprendizaje, don de dios o premio a la virtud constituyeron el caballo de batalla sobre el concepto de felicidad librado, en la Alta Edad Media, por los teólogos del cristianismo, que estaban huérfanos de recursos propios ante el prestigio del pensamiento helénico. Prevalió la doctrina de Agustín de Hipona, que hacía una síntesis, un tanto mágica, de los tres conceptos (don de Dios, aprendizaje y al

³²⁸ Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética a Nicómaco*, op.cit., pág. 96.

alcance de todos los hombres) utilizados por Aristóteles: la felicidad humana sin la ayuda de la gracia divina no es posible. Pero la gracia es un don de Dios, según Agustín de Hipona, que requiere previamente el esfuerzo de aprendizaje de la naturaleza, porque, la gracia, no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Naturalmente, como no había manera de explicar la forma de relacionarse el libre albedrío del hombre con la acción de la gracia divina, tranquilamente se afirma que es un “misterio”, y como dogma de fe lo aprobó el Concilio de Trento.

Desde luego, Aristóteles no tuvo tanta imaginación como para hacer de dios un dispensador, atento y permanente, de fármacos de salvación. Como dice la escritora Karen Armstrong: “Aristóteles habría encontrado absolutamente ridícula la idea de una deidad suprema que, súbitamente, decidiera crear el mundo y se implicase en los asuntos humanos”³²⁹. Con Agustín de Hipona ocurre algo semejante a lo que ocurrió con Platón. Hacen descubrimientos profundos y brillantes sobre la psicología del hombre, anticipándose en siglos a Sigmund Freud, pero le niegan el fruto de su lucha interior y le obligan a ir, todos los días y a todas las horas, a la Farmacia en donde la Felicidad, la Bondad, la Justicia, etc., Permanentes y bien Determinadas, están empaquetadas para su servicio. No aceptan que el hombre sea un ser plural, contradictorio y pluridimensional que tiene, en sí mismo, el origen de su felicidad y de sus conflictos. Sin duda, no podían admitir que Dios hubiera creado un ser tan contradictorio, y le echan la culpa de todo a aquel famoso mito de la “caída” ¿Niegan la autonomía moral del hombre? El análisis psicológico se lo impide, porque la experiencia les ha demostrado y, así lo han reconocido –“*intimior intimo meo*” de Agustín y “ella misma, consigo misma”³³⁰–) que es en el interior del hombre donde se produce toda la tragedia con sus catarsis consiguientes. Sin esa comprobada autonomía moral ni siquiera sería posible la atribución de una imaginaria culpabilidad, de carácter permanente, que tiene su fundamento en aquel mito originario de “la caída”. Así que terminan por imaginar una solución que no respeta

³²⁹ Armstrong, Karen, *La gran transformación*, op.cit., ed.cit., pág.449.

³³⁰ Platón en *Teeteto* 189, e 8-11.

la dignidad del hombre: aceptar que todo su esfuerzo debe someterse a la aprobación de un ser Superior, siempre invisible e imaginado. En definitiva, que la contradictoria y conflictiva vida humana se convierte en un precio que hay que pagar –los míticos Adán y Eva culpables– para adquirir lo que está fuera de su alcance: la felicidad. Autonomía para sufrir realmente y heteronomía de ficción como solución.

IV. LA AUTONOMÍA MORAL Y EL HOMBRE COMO SER MITÓGENO.

4.1.- Se ha incurrido en un exceso de divinización.

Pero cabe preguntarse ¿la mitología religiosa es, en todo caso, incompatible con la autonomía moral? Mito y autonomía ¿son conceptos que se excluyen? El fervoroso neoplatonismo de San Agustín ¿constituye la consagración definitiva de la dependencia moral del hombre? ¿El mito puede ofrecer explicaciones sobre la existencia del mundo y del hombre, sin traspasar la frontera de la autonomía moral? La cuestión es que hasta ahora los mitos religiosos se han manifestado con una decidida vocación de interpretar todos los aspectos de la vida del hombre. Y por lo menos, en los mitos religiosos occidentales, se ha considerado que Dios era siempre el punto de salida y de llegada por el que discurrían todas las circunstancias y avatares de la vida humana. Pero, especialmente, todo lo que concierne a la vida moral del hombre, es inconcebible, para la mitología religiosa, que pueda desarrollarse fuera de la dependencia divina, dándose como cierto que el hombre puede ofender a Dios.

Parece que se ha incurrido en un exceso de divinismo y, se ha utilizado sin escrúpulos a Dios, adjudicándole unos atributos que le hacen imprescindible en toda circunstancia y situación. Se puede pensar que, los antropomorfismos utilizados por las diferentes teologías, han buscado más ser útiles a la autoridad del Estado, atemorizar la obediencia de los súbditos y consolidar la posición sacerdotal con la creación de un Tribunal Supremo Divino, de cuya jurisprudencia moral, son ellos los únicos intérpretes autorizados por un Dios, que es, a la vez, tan vulnerable y tan omnipotente, como un fruto quimérico de su imaginación. “El culto del sufrimiento, surgido de las raíces neoplatónicas del cristianismo, fue durante siglos, un arma esgrimida desvergonzadamente por los dignatarios eclesiásticos para justificar la

injusticia y la opresión, y que sirvió, con harta frecuencia, a las clases dominantes para reafirmar sus privilegios”³³¹.

4.2.- Lo desconocido como un misterio sacral y como incógnita que la ciencia todavía no ha descubierto.

Sin embargo, puede decirse que, en nuestro tiempo, se ha producido una secularización del concepto del mito. Ha dejado de ser una explicación sacral para concebirse como una fantástica explicación anticipada del misterio que la ciencia todavía no ha descubierto y, como ese tranquilizante que, la cultura y el consumo de masas, necesitan para convivir con la fugacidad y lo perecedero. Los mitos profanos por no ser excluyentes son compatibles con la autonomía moral. Y, en todo caso, el mismo concepto de “misterio” ha dejado de ser, ese concepto sacralizado concebido por las diferentes teologías a causa de su tendencia característica a divinizar lo desconocido. La mitología sagrada ya no monopoliza la conciencia moral. Su vigencia con frecuencia tiene más que ver con el costumbrismo, la gastronomía y el tipismo tradicional.

Con la complejidad de la vida moderna los mitos sacrales han perdido prestigio como modelos inspiradores de la conducta del hombre. Los confesionarios han quedado relegados a piezas de museo. La prensa del corazón, los héroes del deporte, los divos de la música y la moda ofrecen ahora los nuevos fármacos como mitos sublimes con los que se identifica el hombre moderno. La autoridad religiosa - no solo la cristiana- no acepta esta secularización de los mitos y sigue concibiendo la heteronomía moral, fundada en la sumisión del hombre a la Ley Divina, como una verdad revelada. El problema para todos los monoteísmos es su irrefrenable tendencia a invadir y colonizar todos los aspectos de la vida del hombre y del mundo

³³¹ Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, op.cit., ed.cit., pág. 114.

y a considerar que, siempre, la última palabra la tiene la autoridad religiosa. Cuando el hombre se constituye en vicario de Dios en la tierra, la divinidad, imaginada por él, le transforma en un ser intolerante y paranoico que siempre encuentra algún motivo para sentirse objeto de persecución.

4.3.- La necesidad y el peligro de los mitos.

“El choque entre, la legítima necesidad de mitos y la autodefensa legítima frente al peligro del mito, constituye el punto neurálgico de nuestra civilización³³². Para Kolakowski, la realidad en la que el hombre hace su vida, no es la del dualismo antagónico de los neoplatónicos, porque no hay más que una realidad que es la que se da en el espacio y en el tiempo. Ciertamente no toda realidad espacio-temporal es visible y está inmediatamente condicionada por la experiencia, hay, una realidad incondicionada, no de carácter sobrenatural sino como ente de razón y de la imaginación que, independizada de la experiencia, responde a las exigencias, necesidades y deseos superadores del espacio y del tiempo a que tiende la conciencia del hombre porque, el modo de conocimiento que la constituye, se estructura respecto de pares de opuestos y por vía de contraste: lo temporal y lo eterno, lo necesario y lo perecedero, lo relativo y lo absoluto, la materia y el espíritu, etc. . “Así, para Kolakowski, el ser, la verdad, la humanidad, el *telos*, el eterno retorno, los valores, lo absoluto pertenecen a esa realidad incondicionada que alimenta la conciencia mítica porque, la razón atada a los fenómenos condicionados de la experiencia, no puede legitimar que el mundo y la vida tengan sentido alguno ni fabricar ilusionadas fantasías sobre ellos. Sin embargo, aunque los mitos no pueden engañarnos sobre la contingencia, nos consuelan”³³³.

Mientras que los mitos religiosos postulan que la conciencia mítica del hombre revela su trascendencia y su destino divinos, para la conciencia mítica

³³² Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, op.cit., ed.cit. pág. 131.

³³³ *Ibd.* pág. 17.

secularizada, el hombre es un ser mitógeno como consecuencia de su autonomía moral que, por un lado, asume la contradicción radical de vivir no aceptando el hecho de la muerte y, simultáneamente, tiende a buscar interpretaciones superadoras del tiempo y el sufrimiento. “Solo gracias a la fuerza configuradora de mitos que llevo en mí, tengo el coraje de expresar mi propio orden del mundo como compuesto de valores incongruentes y fragmentarios”³³⁴. En definitiva, se trata de una autonomía consciente de vivir en un mundo de verdades relativas, que no alcanza nunca la autosuficiencia y que busca, en las realidades incondicionadas, los mitos consoladores.

4.4.- El mito como narcótico.

Ahora bien, siendo cierta la tendencia, consustancial al ser del hombre, para buscar en los mitos consuelo para sus limitaciones, no es menos real el peligro que entraña el mito: puede crecer como un tumor, intentar apoderarse del lugar del conocimiento positivo, conquistar violentamente casi todos los ámbitos de la cultura, y, degenerar en despotismo, terror y mentira. Los mitos religiosos, especialmente, pretenden liberar a sus seguidores de la responsabilidad de su situación ante la vida, desconfiar del legítimo deseo de libertad y hasta cuestionar su valor. ¿Puede el mito funcionar, en sus valores sociales inderogables, sin la amenaza del terror mitológico? ¿Es posible evitar simultáneamente una vida narcotizada por la cotidianidad, insensible a las últimas preguntas sobre la existencia, y una vida aturdida por la certeza mortífera del mito y hundida en su esterilidad benefactora? La respuesta, para Kolakowski, es que “la mitología solo será socialmente fecunda si está expuesta a una permanente sospecha, si se la vigila de continuo para que no se convierta, de acuerdo con su inclinación natural, en un narcótico”³³⁵.

³³⁴ *Ibd.* pág. 49.

³³⁵ *Ibd.* pág. 50.

La decadencia del modelo escolástico del cristianismo parece irreversible. “Aludo, dice este autor, al modelo que pretendió integrar la mitología, de pleno derecho, en el conocimiento, erigiendo a la vez al mito institucionalizado en la instancia administradora de la vida terrenal. El mito que ha de situar los hechos empíricos en un orden incondicionado, contiene en sí, inevitablemente, el cuestionamiento del mundo perceptible, que siempre aparece como dependiente y falto de valor propio: solo puede alcanzar los valores ligándose con aquellas realidades incondicionadas y atemporales. Las versiones despóticas del universalismo religioso aparecieron cuando las realidades terrenales se sometieron a la tiranía de la santidad y otorgaron, poder legislativo y ejecutivo sobre las sociedades humanas, a las corporizaciones visibles de un mundo invisible”³³⁶.

³³⁶ *Ibd.* págs. 130 a 135.

V. DELIBERAR, ELEGIR, ACTUAR.

5.1.-La deliberación es una propiedad fundamental de la autonomía.

Probablemente sea en los cinco primeros capítulos del Libro III de la Ética a Nicómaco donde Aristóteles aborda alguna de las cuestiones que constituyen el fundamento de la autonomía moral del hombre: la acción voluntaria e involuntaria, la deliberación, la elección y la responsabilidad moral.

Pero, para el hombre de hoy, tan familiarizado con esos conceptos, no resulta fácil comprender por qué cuando Aristóteles los estudió, se produjo un cambio profundo en el concepto de la personalidad. Podríamos decir que hasta el siglo IV (a.d.n.e.), el hombre desde el punto de vista moral, encontraba en la imitación el recurso para que sus actos pudieran ser considerados como buenos o malos. Los modelos de conducta descritos por Homero o la de los ciudadanos divinizados por diferentes motivos, eran su única referencia de moralidad. Aristóteles es el que por primera vez le va a decir al hombre que el principio de la moralidad se encuentra dentro de él. Analiza los distintos movimientos psicológicos que se producen en el acto moral, y descubre la íntima relación que se da entre esos movimientos, para los que se inventa los nombres de “deliberación”, “elección” o “modos de ser.” El descubrimiento que hace Aristóteles de esos mecanismos que acontecen en la intimidad del hombre, hoy nos parecen cosa sabida, pero nadie antes había analizado, con tanta inteligencia y profundidad, en qué consistían y, cómo se desarrollaban esas distintas facultades del hombre, que hacían de éste el único ser moral en el mundo. En todo caso, conviene recordar, que la pedagogía de la imitación perdura todavía en nuestros sistemas educativos, que en lugar de estimular la autonomía moral y el pensamiento crítico, proponen perezosamente como norma

a seguir, la imitación mecánica de vidas ajenas, ya sean civiles o religiosas. Los ídolos siguen invitándonos a renunciar a nosotros mismos.

Parodiando a Werner Jaeger, podríamos decir que Aristóteles fue el inventor de la idea de desarrollo moral en el tiempo. Como ha dicho Emilio Lledó: “La originalidad de Aristóteles consiste, precisamente, en haber sabido describir todo el complejo mecanismo que rige en el silencioso transcurrir de nuestra intimidad y haber descubierto la material real, las pasiones y deliberaciones que orientan nuestro estar en el mundo”³³⁷.

La moral tradicional era insuficiente e ineficaz para aquella compleja y próspera sociedad ateniense del siglo V (a.d.n.e.) en la que, los sofistas ya habían hecho un trabajo de desmitificación de las conductas y de crítica de los poderes constituidos que se dedicaban, no solo a dictar las normas morales, sino que además seleccionaban, como siguen haciendo hoy, los hechos que consideraban dignos de imitarse y que fortalecían su posición. Pero la democracia ateniense tenía ahora en el pueblo un protagonista nuevo que impulsaba la transformación de la sociedad; los cotos sociales, donde el *aristós* contemplaba y fomentaba su propia excelencia, ya no eran el centro del poder y, hasta las antiguas palabras cambiaban sus contenidos: ahora la areté no era una cualidad con la que se nacía, sino una perfección que se podía alcanzar con el aprendizaje del que nadie estaba excluido. Aristóteles supo ver que, para este nuevo hombre y esta nueva sociedad, la moral tradicional no tenía las respuestas adecuadas. Y, en cierto modo, aceptando el reto de Protágoras, democratizó el sentido y los contenidos de la moral y supo descubrir, en el momento y el lugar precisos, que en la forma de ser del hombre se encuentra el fundamento de la moralidad. Este desarrollo moral del individuo, estimulado por las exigencias de los nuevos tiempos, constituye un escenario muy semejante al que han vivido los españoles durante todo el siglo XX.

³³⁷ Lledó, Emilio, *Introducción a las Éticas*, Editorial Gredos, Madrid, 1985, pág. 28.

En ese tiempo crítico del siglo IV (a.d.n.e.) empieza Aristóteles a decirles a los atenienses cuándo se puede calificar a un acto de voluntario o involuntario. Y dice: “Siendo involuntario lo que se realiza por fuerza o por ignorancia, lo voluntario es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción”³³⁸. Tanto si se trata de la buena o mala opinión sobre sí mismo, como de la sanción del juez, la voluntariedad es la determinante de la responsabilidad. Cuando el principio de la acción no se encuentra en el mismo hombre estamos en presencia de la sumisión. No debieron ser infrecuentes las situaciones en las que un gobernante hiciera uso de su poder para mantener en la obediencia a los ciudadanos o para obligarles a realizar actos contra su voluntad. Todas las dictaduras han incurrido en semejantes abusos. Por el contrario, un acto es voluntario cuando, en el propio ciudadano, se encuentra el origen de la actuación porque conoce las circunstancias concretas en las que radica esa acción. Es todo un programa de gobierno tanto personal como colectivo. Para realizar actos voluntarios hay que estar bien informado. Pero durante siglos el ciudadano ateniense había actuado a merced de lo que otros le permitían conocer sobre las circunstancias en juego. En realidad eran muy reducidos los ámbitos en los que el principio de la acción a realizar partía de él mismo.

El análisis de las circunstancias que condicionan un hecho ante el que hay que dar una respuesta, determina si una acción es voluntaria o involuntaria. De éste pensamiento de Aristóteles deriva toda la Sociología que, en gran medida, es una ciencia que estudia el contexto, las circunstancias en que se producen los acontecimientos. Por eso se ha llegado a decir que el hombre es un ser hermenéutico. La relevancia de las circunstancias, no solo es determinante para conocer la voluntariedad de las acciones que realiza el hombre, sino que, además, es determinante para no sacralizar la realidad y dejarla inmóvil para siempre. El cambio

³³⁸ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, III, 1, 1111 a-23.

es un elemento constitutivo del ser, dijo Heráclito, y el monje de la Abadía de Montserrat, Lluís Duch i Álvarez, en su libro *Mito, Interpretación y Cultura*, señala al respecto dice: “Si ciertamente es posible, como afirman con frecuencia las ortodoxias religiosas, políticas y culturales, que los textos o las configuraciones de los “sistemas” que han alcanzado la canonicidad, lleguen a constituir unas magnitudes que ya han superado definitivamente la necesidad de toda interpretación, de toda crítica, es algo más que problemático y, señal evidente del peligro de fundamentalización que, constantemente, asedia a los textos canónicos y a todas las realizaciones de los humanos”³³⁹.

Sobre la deliberación dice Aristóteles: “¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación?”³⁴⁰. El derecho a la libertad de expresión arranca de esta pregunta. Y ya su misma formulación es estimulante. Una vida plenamente humana no se concibe sin deliberar sobre lo que hacemos o vamos a hacer y sobre lo que hacen y piensan los otros. Pero ¿hay límites? Y si los hay ¿cuáles son? En realidad no hay nada en la mente humana que le impida deliberar sobre cualquier cosa. Aristóteles dice que puede ser objeto de deliberación todo aquello sobre lo que deliberaría un hombre en su sano juicio. Excluye por tanto a los necios y a los locos.

Es interesante observar la lista en la que incluye las cosas sobre las que él cree que el hombre no delibera y son estas: sobre lo eterno, sobre el cosmos, sobre la diagonal, sobre los solsticios y salidas de los astros, ni en lo que sucede por azar, ni sobre la forma de gobernarse otros pueblos porque ninguna de estas cosas podrían ocurrir gracias a nuestra intervención y, concluye diciendo, que deliberamos sobre lo que está en nuestro poder y es realizable³⁴¹. De este modo la moralidad de nuestros actos queda condicionada a lo que dentro de un tiempo y un espacio determinados

³³⁹ Duch i Álvarez, Lluís, *Mito, Interpretación y Cultura*, Editorial Herder, 1998, pág. 29.

³⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 3, 1112 a-18.

³⁴¹ *Ibid.* III, 3, 112 a-20.

podemos llevar acabo, con lo que la ética salta el muro de los valores inmutables asentados en el Bien en sí. Como ha dicho Emilio Lledó: “El acto moral queda ya desprendido de cualquier horizonte mítico o ideal, para derramarse por la red intersubjetiva del lenguaje y de la individualidad”³⁴². Se podría decir que autonomía y deliberación son complementarios: el hombre se afirma en su autonomía cuando sabe que puede deliberar sobre todo lo divino y lo humano. Aristóteles parece ajeno a la censura que Platón dictaminaba contra los poetas y los trágicos. De todos modos, si no se puede concebir la autonomía moral sin la posibilidad de deliberar, sí se puede deliberar sin autonomía, en cuya situación se encuentra el hombre de todas las épocas cuando la educación no le ha sacado de su minoría de edad. Y entonces la deliberación no es más que un ejercicio lingüístico sometido a unos principios intocables. Es el caso de todas las dictaduras y fundamentalismos.

5.2.- Los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido.

Respecto a la elección, dice Aristóteles, que se refiere a cosas que dependen de nosotros y especialmente a los medios necesarios para alcanzar el fin que perseguimos “En el proceso de elección ejercen su influencia – su “peso,” dice Aristóteles – las circunstancias de tal modo que, aunque siempre elegimos lo que es bueno, a veces nos podemos hacer una opinión errónea sobre ellas y, entonces, no son los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero a causa de la pasión, no eligen lo que deben.”³⁴³ Difícilmente se podría definir mejor la autonomía moral. Lo determinante es el juicio del hombre sobre el carácter con que se presentan determinadas circunstancias. En esa gestión del acto moral su juicio previo es insustituible y además decisivo. Digamos que elige lo bueno porque le da la gana y porque, ha aprendido de otros, lo que hay que hacer. Frente a unos tipos invariables e inmóviles de conducta moral, se atiene a lo que ha aprendido de los tipos vivientes, de carne y

³⁴²Lledó, Emilio, *Introducción a las éticas*, op.cit., ed.cit., pág.84.

³⁴³Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 2, 1112a 6-10.

hueso, que han pasado antes por circunstancias parecidas. Se trata de una elección práctica, no de una elección teórica sobre el concepto del Bien o del Mal.

Se hace Aristóteles la pregunta ¿es objeto de elección algo que previamente ha sido objeto de deliberación? Y la contestación es que “se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”. Hoy nos parece una obviedad pero, durante siglos, los atenienses no tuvieron la opción de deliberar sobre los asuntos públicos en los que les iba la vida. Otros deliberaban por ellos y la elección no tenía en cuenta sus necesidades. Buen conocedor de estas situaciones, hace Aristóteles una referencia a Homero que resulta absolutamente reveladora. “Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían decidido”³⁴⁴. Solo le faltó añadir, en la época de Homero y después de Homero, hasta que Clístenes instauró, por primera vez, el régimen democrático en Atenas en el año 508 a.d.n.e. “Desde entonces el poder soberano residiría en el conjunto de los ciudadanos varones adultos y los decretos de las Asambleas posteriores al año 508 empezaban de forma tajante con esta frase: “Pareció bien al pueblo”³⁴⁵. La autonomía política hizo imparable la búsqueda de la autonomía moral de la persona, a la que, Aristóteles supo darle cauce en su *Ética* con reflexiones definitivas sobre el concepto de elección, como ésta: “Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación”³⁴⁶. Si el hombre puede determinarse en sus acciones mediante la elección de los medios que le permitan alcanzar sus deseos, se ha abierto el proceso en el que se realiza su autonomía moral. Después de Clístenes el bien moral no es una concesión graciosa del poder, sino una consecuencia del que puede disponer de su propia vida y elegir,

³⁴⁴ *Ibd.* III, 3, 1113 a 5-8.

³⁴⁵ Lane Fox, Robin, *El Mundo Clásico*, op.cit., ed.cit., págs. 133-134.

³⁴⁶ Aristóteles, *Ética Nicómaco* III, 3, 1113 b-10.

con independencia, lo que considere más conveniente a sus necesidades. El hombre ha dejado de ser un títere con el que se entretienen los dioses.

Pero elegir es hacerse responsable. No es lo mismo ser responsable, por no obedecer un mandato venido del exterior, que la responsabilidad que tiene su origen en la intimidad del hombre de donde surge el compromiso moral de perfeccionarse y de transformar la realidad. "En cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente, si ellas mismas son de cierta manera, sino también el que las hace está en cierta disposición de hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente"³⁴⁷.

5.3.- La estructura de la conciencia consiste en deliberar, elegir y actuar.

Teniendo en cuenta que desde el punto de vista de su educación moral el ciudadano ateniense había sido considerado como un huésped de sí mismo, como el destinatario de las normas y nunca como el generador de las mismas, la síntesis que hace Aristóteles para describir la estructura de la conciencia: saber lo que se hace, elegir y actuar, tiene, para el mundo moral, la categoría que, en el mundo de la física, tuvo la ley de la gravitación universal. El universo y el microcosmos tienen una estructura dinámica y razonable. No son esferas eternamente vinculadas a las leyes de la intemporalidad de los mitos, donde todo era siempre igual a sí mismo. El hombre, como el universo, es una realidad dinámica en continua transformación. Y en la intimidad de sí mismo está la fuerza, la energía, que consiste en una cierta disposición para la acción moral; disposición para saber lo que se quiere, disposición para elegir los mejores medios y disposición para ejecutar la acción sin titubeos y resueltamente. Nadie antes supo enlazar las distintas fases de la acción con los términos precisos para reconocerlas. El súbdito ateniense tenía dentro de sí mismo

³⁴⁷ *Ibd.* II, 4, 1105 a27-32.

todas las condiciones necesarias para ser un ciudadano, pero nadie había sabido, o querido, descubrírselas hasta que llegó Aristóteles.

5.4.- La virtud se adquiere con la práctica.

Y de esta manera el hombre se convirtió en una persona responsable porque, a partir de entonces, la moralidad de sus actos dependía de su modo de ser. Ya había dicho Aristóteles que “la virtud es un modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”³⁴⁸. La virtud se adquiere por la práctica. Con el hábito, con la reiteración de los actos morales nos hacemos buenos porque la virtud no es un saber teórico, sino práctico. En esa praxis, dirigida por la razón, empieza a percibirse la autonomía moral del hombre. Éste, a partir de ahora, podía propiamente responder de sus actos porque ya era el dueño de ellos. Ahora los premios o castigos no los recibiría simplemente por ser un chico obediente o díscolo con las leyes impuestas desde fuera, sino porque habiendo hecho un juicio personal y previo sobre el carácter de la ley, cumplía con ella y, porque, además, había participado en su elaboración. Se había auto-normado. “Pero si ello parece ser así, y no podemos atribuirlo a principios diferentes de los que están en nosotros, entonces las acciones, cuyos principios están en nosotros, también dependerán ellas de nosotros y serán voluntarias”³⁴⁹. De nosotros depende el ser virtuosos o viciosos, y, no admite Aristóteles, que un agente externo pueda eximirnos de nuestra responsabilidad. Ni tampoco el fatalismo, ni el destino del que, los grandes trágicos de su tiempo, Esquilo, Sófocles y Eurípides, hacían víctimas a los personajes de sus obras.

³⁴⁸ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, II, 6, 1106 a-22.

³⁴⁹ *Ibd.* III, 5, 1113 b-20.

5.5.- No podemos atribuir nuestros actos a principios diferentes de los que están en nosotros.

La relevante afirmación que hace Aristóteles cuando dice que **no podemos atribuir nuestros actos a principios diferentes de los que están en nosotros**, choca frontalmente con lo que Tomas de Aquino llamaría “virtud infusa” y se atrevió a definir como: “Una buena cualidad de la mente, por la cual se vive con rectitud, de la que nadie usa mal y que **Dios obra en nosotros sin nosotros**”³⁵⁰. Como no era posible demostrar esta intervención divina, se recurrió al expediente de declararla dogma de fe en el Concilio de Trento. No cabe duda que Platón hubiera hecho lo mismo si hubiera podido amenazar con privar de la ciudadanía ateniense (excomulgar) a los que no creyeran en ello. Los ideólogos de la heteronomía, civil o religiosa, no se andan con bromas. “Por consiguiente, las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre”³⁵¹.

Ya nos había prevenido Aristóteles que, su *Ética* no iba a ser un estudio teórico como el de los otros tratados, porque lo que quería hacer, no era definir la esencia de la virtud, sino qué es lo que había que hacer para ser buenos, y por tanto, había que fijarse en los distintos modos de ser del hombre que vienen determinados por sus actividades. Como ha señalado Emilio Lledó, “no se trata de una ética “del bien ser” que se sustente en una teoría del Bien y del Mal abstractos, y por tanto inexistentes, sino que se trata de una ética del “bienestar” cuyo lenguaje no se refiere a una supuesta esencia del hombre, sino a sus modos de ser que se originan actuando en toda clase de circunstancias, favorables o adversas, para preservar su personalidad

³⁵⁰Santo Tomás de Aquino, *Summa Teológica* I, 2; 55. 4, 1.

³⁵¹Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 1, 1103 a-17.

y su vida. Nada más lejos, pues, del propósito de Aristóteles que hacer una Ética que solo se dirigiera a la mente y que solo se alimente de ideas”³⁵².

5.6.- Por el modo de ser, la virtud y el vicio están en nosotros.

“Por el modo de ser, dice Aristóteles, la virtud y el vicio están en nuestro poder. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como **el canon y la medida de ellas**”³⁵³. Aristóteles, en este famoso y repetido texto, formula el principio fundamental de lo que es la autonomía moral, pero, se abstiene de llamarla por su nombre, quizás porque, como dijo Werner Jaeger: “Ni la autosuficiencia de la pura ciencia natural, ni la confianza de la simple voluntad en sí misma para cumplir las propias obligaciones morales, satisfacían su sentido de la realidad y de la vida; hay algo en él que le hace retroceder antes de la conclusión final. El mundo trascendente de Platón no le dejará escapar”³⁵⁴.

³⁵²Lledó, Emilio, *Introducción a Aristóteles, Ética a Nicómaco*, op.cit., págs. 30-31.

³⁵³Aristóteles, *Ética Nicómaco* III, 4, 1113 a-28.

³⁵⁴Jaeger, Werner, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág.453.

VI. LAS VIRTUDES CARDINALES.

6.1- La justicia en Aristóteles.

6.1.1.- La justicia procura el bien ajeno.

Dice Aristóteles: “Es, la justicia, la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud **con los otros** y no solo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón el dicho del filósofo griego Bías de Priene parece verdadero cuando dice “el poder mostrará el hombre”; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse **al bien ajeno**, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; **el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro**; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total”³⁵⁵.

La diferencia con la concepción de la justicia que tiene Platón es notable. Para Aristóteles es la presencia del otro, en toda relación de justicia, lo que le constituye a ésta en la virtud perfecta. Mientras que en Platón podríamos decir que la realidad del otro se da, pero como pretexto.

Procurar el bien ajeno es la característica de la justicia tanto si se trata de la justicia distributiva como de la justicia correctiva porque, “la justicia es una virtud

³⁵⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* Libro IV, 1, 1129b 30; 1130a 5-10.

por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si la distribución es entre otros dos”³⁵⁶.

En la definición de Aristóteles parece que el afecto, propio de la amistad, es un componente de la justicia ¿se trata de la misma clase de afecto? MacIntyre ha explicado que las relaciones de los ciudadanos atenienses, con respecto a los problemas e intereses de la polis, creaban una comunidad de proyectos y objetivos de donde surgía naturalmente un tipo determinado de amistad: “la amistad, por supuesto, en opinión de Aristóteles conlleva afecto. Pero este afecto surge dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y de su persecución, Por el contrario, desde una perspectiva moderna, el afecto es un estado emocional más que un tipo de relación política y social”³⁵⁷.

6.1.2.-La amistad y la justicia deben ir juntas.

La precisión es interesante, pero Aristóteles ha hecho de la amistad el núcleo fundamental de su ética, hasta el punto que, se ha dicho, no se puede entender la filosofía moral de Aristóteles si no se entiende su teoría de la *philia*. Y, entre otros, en este texto se declara abiertamente la importancia que le dio Aristóteles: “los legisladores se afanan más por la amistad que por la justicia. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad”³⁵⁸.

Podríamos decir que Platón y Aristóteles inician juntos el camino hacia la justicia pero a los pocos metros se separan definitivamente. Para Aristóteles la virtud

³⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, V 1134 a.

³⁵⁷ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág.197.

³⁵⁸ Aristóteles, *Ética Nicómaco VIII*, 1155 a 23-29.

es aprendizaje, praxis, mientras que para Platón es conocimiento. La justicia, dice Aristóteles, se aprende siendo justos y el hombre bueno es el canon y medida de la virtud. Para Platón el canon y la medida están en el Bien en sí, en lo Justo en sí. Aristóteles para definirnos la justicia, no solamente no se despegaba de la tierra, sino que afirma que sin la amistad no se puede concebir la justicia. Frente al concepto trascendental de Platón, una concepción inmanente de la justicia que, obviamente, se encuentra a dos pasos de la autonomía moral del hombre, aunque Aristóteles no llegó a formularla expresamente.

6.1.3.- En la práctica de la virtud se encuentra la autonomía moral.

Sin embargo, se puede afirmar que Aristóteles está definiendo la autonomía moral del hombre, cuando hace las siguientes proposiciones: “la virtud es un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente”³⁵⁹. “Y la justicia es la más excelente de las virtudes porque es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio”³⁶⁰. Reconoce Aristóteles que la “felicidad que nos procura el ejercicio de las virtudes y en concreto la justicia, nos proporciona la autarquía –la independencia- porque la felicidad nos hace suficientes”³⁶¹. Parece que la conclusión lógica es que solamente un hombre que decide autónomamente es capaz de un modo de ser selectivo para discernir, en cada caso, donde está el término medio; esa conquista de la suficiencia, a la que se refiere Aristóteles, para nosotros es una manifestación de la autonomía moral.

Las virtudes se pueden adquirir mediante el aprendizaje, pero como esto a los platónicos les parece insuficiente es por lo que definen las virtudes como un estado de impasibilidad y serenidad; “pero no las definen bien, dice Aristóteles,

³⁵⁹ Aristóteles, *Ética Nicómaco II*, 1196 b-36.

³⁶⁰ *Ibd.* V, 1133 b-30.

³⁶¹ *Ibd.* I, 1097 b-7.

porque se habla de un modo absoluto, sin añadir “como es debido”, “como no es debido”, “cuándo” y todas las demás circunstancias”³⁶². Ya hemos visto antes que precisamente las circunstancias cambiantes, tan importantes para Aristóteles para definir la virtud, son tan negativas para Platón. Pero Aristóteles va todavía más lejos y dice que, mientras para el ejercicio y dominio de las artes y la técnica, el conocimiento es necesario, no ocurre lo mismo con el aprendizaje de la virtud ¿Por qué?

6.1.4.- Los modelos de la justicia no son entidades abstractas.

En la respuesta que va a dar Aristóteles se encuentra uno de los fundamentos de la autonomía moral del hombre. Se pregunta Aristóteles, al inicio de la sección 4 del Libro II de la Ética, ¿cómo podemos decir que los hombres se hacen justos practicando la justicia si ello supone que ya saben lo que es? Lo que ocurre es que los modelos de la virtud de la justicia no son entidades abstractas objeto de conocimiento, como lo son para Platón, sino que son objeto de ejemplo a seguir porque la virtud por ser acción, se encuentra en las acciones de los hombres virtuosos y así, “se llaman justas y moderadas, cuando las hacen como las hacen los justos y moderados. Para la posesión de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás circunstancias no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Se dice, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno moderado y sin hacerlas nadie podría llegar a ser bueno”³⁶³. La virtud de la justicia encarnada en los hombres justos y moderados, no se da por generación espontánea, sino que se desarrolla al compás de la tradición y de los sucesivos contextos sociales. Por eso se trata de modelos vivos no de momias imperturbables al paso de los tiempos.

³⁶² *Ibd.* II, 3, 1104 b-25).

³⁶³ Aristóteles, *Ética Nicómaco* II, 4, 1105 b.

Si con ese razonamiento Aristóteles ha dicho que la virtud de la justicia se da como una realidad inmanente en el hombre, y que en sus acciones justas, se encuentra el modelo de justicia a seguir por el hombre ¿no ha hecho la mejor afirmación de lo que es la autonomía moral del hombre?

La justicia es una virtud eminentemente cívica relacionada con los modelos de convivencia social dentro de la polis. La continua realización de actos justos y moderados había de realizarse teniendo en cuenta las diferentes circunstancias y condiciones sociales de cada ciudad-Estado. El ciudadano sabía que, en cada polis, debía improvisar un juicio y una decisión inmediata para concluir cualquier asunto de acuerdo con el sentido de la justicia dominante en cada lugar. No se trataba de una aplicación mecánica de normas. Acertar con el término medio, en el que consiste la virtud de la justicia, exige del hombre la reflexión y el juicio para decidir. Nadie puede sustituirle. Si en algún momento se pone a prueba toda la capacidad de la autonomía moral del hombre es precisamente en la búsqueda del término medio. Aristóteles lo dijo sabiamente, nos hacemos justos practicando la justicia no contemplando verdades abstractas. Como se encargó de recordar Emilio Lledó: “El principio de la ética queda sometido al principio de la praxis. Es verdad que esos pasos previos de conocimiento y seguridad en las acciones implican un cierto predominio del saber, pero el carácter antropocéntrico, al que tan insistentemente vuelve Aristóteles, descubre el contenido real de todas sus propuestas. El orden del conocimiento no basta para conducir la vida. Cada momento de ella nos lanza hacia una elección. No podemos refugiarnos en el recurso supremo de la contemplación”³⁶⁴.

³⁶⁴ Lledó, Emilio, *Memoria de la ética*. op.cit., ed.cit., pág. 77.

6.2.- La Fortaleza en Aristóteles.

6.2.1.- *Una valentía centrífuga.*

Cabe preguntarse por qué habiendo definido “la virtud de la valentía como un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente”³⁶⁵, Aristóteles describe, sin embargo, esta virtud como una actividad que se realiza cuando determinados hechos se producen extramuros de lo propia conciencia. Se trata de una reacción ante el placer y el dolor que nos provocan desde el exterior. “El cobarde, el temerario o el valiente, están en relación con las mismas cosas, pero se comportan de diferente manera **frente a ellas**. Pues los dos primeros pecan por exceso o por defecto, mientras que el tercero mantiene el justo medio y como es debido”³⁶⁶. Ciertamente en el teatro de la conciencia se producen unas luchas en las que intervienen los instintos y los apetitos que forman parte del alma y, en esas luchas psicológicas, la razón y la prudencia se esfuerzan por situarse en el término medio. Pero, para Aristóteles, el escenario siempre queda indemne. Porque en ningún momento se admite que el origen de los conflictos puede estar en la naturaleza conflictiva del propio ser del hombre. Parece que la valentía siempre se proyecta hacia el exterior como si no tuviera sentido practicarla consigo mismo. Probablemente, el orden originario del cosmos, en el que coinciden Platón y Aristóteles, les lleva a concebir que el alma sea inmune a conflictos que pueden poner en cuestión la naturaleza de la misma. Como ha señalado MacIntyre: “La ausencia de la centralidad del conflicto y, su posición en la vida humana, le oculta

³⁶⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, III, 6, 1113 b-6.

³⁶⁶ *Ibid.* III, 7, 1116 a.

también a Aristóteles una importante fuente de aprendizaje y un medio importante de desenvolvimiento de la práctica humana de las virtudes”³⁶⁷.

Una vez que ha dicho que “el valor es el término medio entre el miedo y la temeridad,” se hace la misma pregunta que se hizo Platón, pero su respuesta es bien diferente “¿cuáles son las cosas temibles que soporta el valiente?”³⁶⁸ Aristóteles da una primera respuesta de carácter general y distingue las cosas temibles que están por encima de las fuerzas humanas y las que son temibles a la medida del hombre, que causan temor porque pueden producir sufrimientos destructivos. Entre estas es donde se da el verdadero valor que consiste en el término medio de acuerdo con el modo de ser noble y la razón³⁶⁹. Pero Aristóteles, que, como sabemos, ha hecho de la praxis su pensamiento fundamental sobre la ética, insiste en que no se puede calificar de un modo general lo que sea temible o no temible, porque “se cometen errores al temer lo que no se debe o como no se debe o cuando no se debe o en circunstancias semejantes, y lo mismo en las cosas que inspiran confianza”³⁷⁰, como puede ocurrir, por ejemplo, con los programas generales del Estado que, sin embargo, para Platón deben defenderse valerosamente en toda circunstancia.

6.2.2.-La valentía se ejercita en la experiencia imprevisible.

Resume Aristóteles su pensamiento sobre la virtud de la valentía diciendo sabiamente: “En vista de ello, parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía, no tener temor y mostrarse más imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque esta actitud es resultado del modo de ser antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter”³⁷¹. La casuística entre lo

³⁶⁷ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág. 206.

³⁶⁸ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, III, 1115 a-8, a-25.

³⁶⁹ *Ibd.* 7, 1115 b 8-22.

³⁷⁰ *Ibd.* III, 7, 1115 b-15.

³⁷¹ *Ibd.* III, 7, 1117 a-20.

previsible y lo repentino, tan ceñida al acontecer de la vida individual, ignorada por Platón, desprenden a la virtud de la valentía de recetas universales y la sitúan en el núcleo fundamental de la autonomía moral, porque solo el hombre consciente de ser dueño de sí mismo, es capaz de convivir creativamente con la inseguridad y la incertidumbre que, lo imprevisible de la vida, genera en cualquier circunstancia.

Distingue Aristóteles otras cinco clases de valor, y aun cuando dice que, ninguno de ellos es el verdadero valor, son útiles para afrontar el temor. Es en la *Ética Eudemia* donde se describen con más exactitud esas cinco clases de valor: el valor cívico, el valor militar, el valor debido a la ignorancia, el valor de la esperanza y el valor de la pasión irracional.

Para nosotros tiene interés los comentarios que hace Aristóteles respecto al valor militar, tanto el que aparece en la *Ética a Nicómaco* como el apuntado en la *Ética Eudemia*, en cuanto que manifiesta claramente su discrepancia con la teoría de Platón de que la virtud es conocimiento y que tiene tanta trascendencia para la autonomía moral del hombre:

“El valor militar se debe a la experiencia, y al hecho de conocer, no, como dijo Sócrates, lo peligroso, sino los recursos que tendrá en el peligro”³⁷².

Sócrates quería definir las cosas y para ello necesitaba encontrar lo que entre distintos hechos parecidos podría haber de cualidad común a todos ellos y, en base a esa cualidad universal, obtener una definición de las cosas, es decir, el verdadero conocimiento que solo se encuentra en lo necesario, permanente y universal. Y afirmaba que solamente se puede ser bueno y virtuoso cuando se tiene ese conocimiento. Por razones diferentes Platón y Aristóteles discrepaban de Sócrates. Las razones de Platón ya las conocemos: lo universal no se puede encontrar

³⁷² Aristóteles, *Ética Eudemia* III, I, 1129 a-15.

en las cosas. Las de Aristóteles, por el contrario, son que en la experiencia sensible podemos encontrar un tipo de conocimiento particular que nos permite alcanzar la virtud practicándola, por eso ha dicho “el valor militar se debe a la experiencia y al conocimiento de los recursos, no de lo que sea esencialmente lo peligroso. Pues sucede lo contrario de lo que pensaba Sócrates, cuando afirmaba que el valor era una ciencia. Ya que no es por conocer los peligros por lo que son osados los marinos que saben cómo mantenerse a flote, sino porque conocen los recursos de que disponen en los peligros”³⁷³.

El análisis de Aristóteles no es que solamente discrepe de la identificación entre conocimiento y hombre virtuoso que tan radicalmente hace Sócrates, sino, en definitiva, de la visión del mundo y del hombre que tiene Platón. Como ya sabemos la trinidad platónica: la caída del hombre, el dualismo maniqueo, y la heteronomía convierten este mundo en un valle de lágrimas porque el hombre está impedido para encontrar aquí la verdad y la felicidad. Aristóteles, por el contrario, sostiene que la felicidad, la virtud y la verdad están al alcance de la experiencia del hombre porque son bienes terrenales, humanos, que no son necesariamente absolutos y universales, como no lo es el conocimiento de los recursos y de las respuestas inmediatas que, por su propia naturaleza, son singulares y cambiantes, y así dice:

“La experiencia de las cosas particulares también parece ser una cierta valentía, y de ahí que Sócrates opinara que la valentía es ciencia. Todo hombre difiere por tener experiencia en diferentes campos, y así los soldados la tienen en las cosas de la guerra. Efectivamente, en la guerra hay, según parece, muchos temores vanos, que los soldados reconocen mejor que nadie, de suerte que aparecen como valientes porque los demás no conocen cuáles son”³⁷⁴.

³⁷³ Aristóteles, *Ética Eudemia III*, 1, 1230 a-8.

³⁷⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco III*, 8, 1116 b-5.

Al estudiar la virtud de la valentía en Aristóteles nos hemos concretado en dos aspectos que consideramos de interés para esta tesis: por un lado, la relación entre conflicto y virtud de la valentía y, por otro, la relación entre conocimiento y virtud.

La autonomía moral se incubaba en el conflicto, la crisis y la fragilidad del hombre. Aristóteles y Platón, ante la realidad del conflicto que se da en la intimidad más profunda del hombre, miran para otro lado. Su sistema de creencias rechaza el conflicto como realidad constitutiva tanto del hombre como del mundo. De ahí que para Platón la virtud de la valentía sea una virtud conservadora y que para Aristóteles se proyecte hacia el exterior.

En la relación entre conocimiento y virtud hemos visto que se decidía la posibilidad de concebir la misma autonomía moral. Mientras que la teoría del conocimiento de Platón la niega, solo conocemos porque recordamos, la teoría de la virtud como aprendizaje de Aristóteles la afirma. Como ya hemos dicho, la tradición del pensamiento mitológico no solamente es difícil de superar sino que, además, tal y como apuntó Leszek Kolakowski, el hombre es un ser mitógeno: “En la fragilidad de nuestras empresas y deseos, comparados con el cumplimiento perfecto que vive en ese arraigo en el ser que el mito postula, la conciencia mítica perseguirá siempre la fugacidad de las sombras que se proyectan en las paredes de la caverna”³⁷⁵.

6.3.-La templanza en Aristóteles.

6.3.1.- Por qué la templanza no lleva a la tolerancia.

³⁷⁵ Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, op.cit., ed.cit., pág. 149.

Lo que sorprende de Aristóteles, en un primer momento, es que parece que la templanza se relaciona exclusivamente con los placeres y deseos de carácter físico y material. “Por consiguiente toda virtud ética está en relación con los placeres y dolores. Decimos que los hombres son malos a causa de los placeres y de los dolores, por buscarlos y evitarlos o como no se debe o los que no se debe. Por eso, todos los hombres definen espontáneamente las virtudes como impasibilidad o serenidad respecto de los placeres y los dolores”³⁷⁶. Es una opinión generalizada que esta virtud no tuvo una consideración relevante antes de la época clásica y, el hecho de que estuviera ligada a la aplicación del concepto de medida, indica que realmente se trata de una virtud de los placeres y dolores en sentido físico. La virtud de la templanza ejercida en relación con los problemas ideológicos no tuvo un reconocimiento claro y preciso. El recurso a la medición para determinar la importancia del bien o del mal que nos procuran el placer o el dolor formaba parte de la teoría de Sócrates sobre la felicidad³⁷⁷. Ya el propio Aristóteles observó que los placeres corporales se han apropiado el nombre, porque a ellos tienden la mayoría de las veces, y porque todos participan de ellos. Y, como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen”³⁷⁸.

En este sentido, es preciso recordar que el filósofo norirlandés Terence Irwin ha llamado hedonismo epistemológico, en cuanto que el placer es la mejor guía para saber si una persona es realmente feliz, que no es sino el concepto del término medio de Aristóteles quien, para explicarlo, señala que en la naturaleza y en nosotros la actividad está siempre condicionada al exceso o al defecto. “Primeramente, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas, el destruirse por exceso o por defecto. Así también ocurre con las virtudes, pues apartándose de los placeres nos hacemos moderados. También regulamos nuestras acciones por el placer y el dolor. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o

³⁷⁶ Aristóteles, *Ética Nicómaco* II, 4, 1121 b 38-40; 1122 a.

³⁷⁷ Platón, *Diálogos*. *Eutifrón* 7 b-6, c 8.

³⁷⁸ Aristóteles, *Ética Nicómaco* VII, 13, 1153 b-35.

igual, y esto, o bien, con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto”³⁷⁹. En base a estos conceptos parece que la virtud de la templanza encuentra su medio natural de aplicación en todo lo que se refiere a los placeres del cuerpo, pero queda excluida por el propio Aristóteles en lo que se refiere a los placeres de la mente. Y en éste ámbito la aplicación de la templanza se contrae a unos placeres marginales y de escasa relevancia. “Ahora vamos a hablar de la moderación, anuncia Aristóteles. Especifiquemos ahora a qué placeres se refiere la moderación. Distingamos, pues, los del cuerpo y los del alma, como por ejemplo, la afición a los honores y el deseo de aprender, pues cada uno se complace en aquello hacia lo cual siente afición sin que el cuerpo sea afectado, en nada, sino, más bien, su mente. A los que están en relación con estos **placeres no se les llama ni moderados ni licenciosos**. Tampoco, igualmente, a los que buscan **todos los demás placeres que no son corporales**, como contar historias o novelas. La moderación, entonces, tendría por objeto los placeres corporales”³⁸⁰.

6.3.2.- El recto conocimiento evita la incontinencia.

Sin embargo, hay otros placeres de la mente, a los que conciernen decisivamente la virtud de la templanza y de la moderación, y que están relacionados con la cuestión de si la virtud es fundamentalmente conocimiento como decía Platón o, por el contrario, es fundamentalmente praxis, aprendizaje, como decía Aristóteles. “Algunos dicen que si se tiene recto conocimiento la incontinencia es imposible, pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos”³⁸¹. En esta disyuntiva está comprometida la idea misma de

³⁷⁹ *Ibd.* II, 2, 1104 a-12-34; 1105 a-2; 6,1106 a-26.

³⁸⁰ *Ibd.* III, 10, 1117 b-28-35; 1118 a.

³⁸¹ *Ibd.* VII, 2, 1145 b-25.

la autonomía moral del hombre. Ya hemos visto, anteriormente, a dónde conduce la teoría del conocimiento de Platón. Ahora vamos a ver a dónde nos conduce el concepto de incontinencia de Aristóteles. Y para ello vamos a fijarnos en el mismo ejemplo que pone Aristóteles para demostrar que Sócrates está en el error, y que es el comportamiento del joven Neoptólemo en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles.

¿Qué le ocurre al incontinente? Según Aristóteles, sabiendo lo que debe hacer, hace lo contrario porque no puede superar la fuerza de la pasión. No es un ignorante. Obra a sabiendas. “El incontinente encuentra placer en lo que no se debe”³⁸². Y la sorpresa es que, en no pocas ocasiones, su incontinencia puede tener efectos moralmente buenos. Lo que no podría ocurrir, en ningún caso, según Sócrates, porque el conocimiento previo de los modelos de moralidad no deja lugar ni opción a la incontinencia. Lo que le ocurre al joven Neoptólemo en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles es que, en lugar de cumplir las órdenes de Ulises y los deseos de Agamenón, para mediante el engaño conseguir el poderoso arco de Filoctetes, al desobedecerles incurre en la incontinencia, según Aristóteles, que le lleva a decirle la verdad al anciano Filoctetes. Da por sentado Aristóteles que lo virtuoso era cumplir las órdenes de Ulises y Agamenón. La razón de la incontinencia, comenta Aristóteles, es que al joven Neoptólemo “le contristaba mentir”. De lo que deduce que puede haber una incontinencia buena. Para llegar a esa conclusión ha partido Aristóteles de la distinción entre conocimiento y opinión, de modo que lo que le ocurriría al incontinente es que, en un momento dado, ha dejado de tener conocimiento y solamente tiene opinión. Y mientras el primero es un saber científico infalible, la segunda es inestable y fácilmente mudable. Si es propio de la continencia la perseverancia en toda opinión – buena o mala, verdadera o falsa – puede esa continencia ser mala si solo conserva la opinión falsa y no hace ningún caso de la opinión verdadera. Y, así mismo, si la incontinencia es la causa de que el hombre abandone toda opinión (ambas opiniones la verdadera y la falsa) puede

³⁸² Aristóteles, *Ética Nicómaco*, III, 11, 1118 b-25.

haber una incontinencia buena. Hay circunstancias en que la incontinencia y la tolerancia pueden ser lo mismo: por ejemplo, cuando uno no puede contenerse y rompe con una prohibición, con una norma o un dogma que considera una forma de engaño, lo cual implica tolerancia con la situación prohibida, como es el caso del joven Neoptólemo³⁸³. Desde el momento en que el conocimiento ha dejado de ser la condición necesaria para la virtud, el dogmatismo ha perdido pie y el pluralismo es como el aire que respiramos.

En esos momentos de incertidumbre que suelen preceder a la decisión moral, se construye el espacio de la autonomía moral del hombre porque, como ya sabemos, “para la posesión de las virtudes el conocimiento tiene poco o ningún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados.”³⁸⁴ A esas condiciones que tienen tanto peso para realizar el acto virtuoso, se refiere Aristóteles con las gráficas expresiones de “como es debido”, “cuando es debido,” “por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas” y por “el motivo que se debe y todas las demás circunstancias,” que afirman la relatividad de las decisiones morales frente a patrones infalibles, absolutos e intemporales³⁸⁵.

Sin embargo, como Aristóteles apunta que tanto la continencia como la incontinencia se refieren a los apetitos y placeres corporales ³⁸⁶ y que el incontinente encuentra placer en lo que no se debe hacer, resulta sorprendente que en la segunda interpretación que hace de la conducta del joven Neoptólemo, diga: “ciertamente, por causa del placer no se atuvo a su opinión, pero fue un noble placer, porque consideraba noble decir la verdad, aunque Ulises le había persuadido a que mintiera”³⁸⁷. ¿Preferir decir la verdad es un placer corporal o es un placer de la

³⁸³ *Ibd.* VII. 2, 1146 a-16.

³⁸⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco, Libro II*, 4, 1105 b.

³⁸⁵ *Ibd.* II, 3, 1104 b-25; 6, 1106 b-24.

³⁸⁶ *Ibd.* VII, 6, 1149 b-26.

³⁸⁷ *Ibd.* VII, 9. 1151 b-19.

mente? La incontinencia se predica exclusivamente de los placeres corporales como ha declarado el propio Aristóteles. La lectura de la obra de Sófocles no permite despachar el juicio sobre Neoptólemo, diciendo que hizo lo que hizo simplemente porque le “contristaba mentir”, y, porque consideraba “noble decir la verdad”. ¿Es que actuar con nobleza es simplemente un placer corporal? ¿Por qué consideró que no se podía mentir a Filoctetes? Sófocles despliega una constelación de sentimientos, injusticias y sufrimientos perpetrados por Agamenón contra el anciano Filoctetes, que además resulta que no es un ser vulgar e inútil, sino un tipo que fue capaz de encontrar el remedio para curar a Hércules del suplicio abrasador que le provocaban las salpicaduras de la sangre envenenada de Nesos, por lo que Hércules, agradecido, le regaló su mágico arco que hacía mortíferas sus flechas, y además, el anciano Filoctetes ha sido capaz de sobrevivir en una isla desierta durante nueve años, a pesar de la gravísima y pestilente herida que fue la causa de que fuera abandonado por los suyos.

El joven Neoptólemo se dio cuenta de que no le podía mentir porque la verdad de Filoctetes era demasiado grande. Engañarle para que le entregue su arco, diciéndole que le iban a llevar a su casa, cuando en realidad le iban a llevar de nuevo a Troya con Agamenón, no es simplemente que le pareciera estéticamente feo y le contristara, es que, además, Neoptólemo estaba decidido a arrostrar la ira de Agamenón antes que volver a cometer una infamia atroz con Filoctetes. Parece evidente que los placeres de la mente no se pueden reducir a la búsqueda de honores, a leer novelas y a contar historias. Si no mentir es un placer, con toda seguridad se trata de un placer del alma y por tanto no se le podría simplemente calificar de incontinencia. La virtud de la templanza y de la moderación tiene un espacio propio en el ámbito de las ideologías y que no conciernen a lo corporal. Sófocles pone de relieve la templanza y la moderación de Neoptólemo contra el despotismo, la desmesura y la perfidia de Ulises y de Agamenón.

Estamos ante un conflicto de ideas; no eran los placeres corporales los que inspiraron a Sófocles su obra. Ciertamente Filoctetes no quiere volver a Troya a luchar con sus compatriotas y hay que tolerar su decisión, porque la razón y la verdad están de su parte. En realidad, dentro del catálogo de virtudes éticas que enumera Aristóteles hubiera sido más apropiado incluir el comportamiento de Neoptólemo en la virtud del hombre sincero³⁸⁸. Al joven Neoptólemo bien podemos considerarlo como uno de los jóvenes “indignados” de su época, porque, con su conducta, nos abrió las puertas del pluralismo, de la diversidad moral y de la tolerancia con las ideas discrepantes. Fue un incontinente y un “indignado” ejemplar. No gracias a unos conocimientos ajenos sino, actuando autónomamente por su propia opinión personal, discrepante con la autoridad dónde, cómo y cuándo fue necesario. Sin duda este fue el propósito de Sófocles: abrirle camino a la autonomía moral.

6.3.3.- Aristóteles reduce la moderación a los placeres del cuerpo. Y minusvalora a Sófocles.

Lo que parece claro, en el comentario que hace Aristóteles, es que, ante la verdad declarada oficial por Agamenón o el Oráculo, solo un incontinente puede separarse de ella. No hay lugar para que la tolerancia sea considerada como una virtud. En todo caso, se trataría de una tolerancia impropia porque el incontinente sabiendo cuál es la verdad oficial, se desvía de ella y además encuentra placer en ello. Mientras que la tolerancia propiamente, parte de una concepción plural y diversa del hombre y de la vida, sin atribuir más verdad a una concepción que a otra y, mucho menos, con carácter excluyente. Por esta razón, a los discrepantes con las doctrinas oficiales se les ha llamado heterodoxos que viene a tener el mismo carácter peyorativo que incontinente. Se les define negativamente cuando, el ejercicio de la virtud de la tolerancia, afirma y eleva la dignidad del hombre como un ser para la paz, para la convivencia, para el respeto y la solidaridad. No deja de ser curioso que

³⁸⁸Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro IV, 7, 1117 a-15

la mayor aproximación que hace Aristóteles al concepto de tolerancia sea a partir de su concepto de la incontinencia. Probablemente aquella realidad de la que partían, esférica, limitada, circular, perenne e inmóvil, no daba para más.

Si como dice Aristóteles: “Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el termino continente se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, “tanto el hombre continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales”³⁸⁹ y, por el mismo motivo, entendemos nosotros que el término tolerante se puede aplicar analógicamente al hombre moderado, porque, la mayor parte de las veces, tanto el hombre moderado como el tolerante deben ajustar sus pretensiones legítimas en función de un interés superior, que no podría darse, si la convivencia está regida por normas absolutas y tan inexorables como las que se creía que regían el orden cósmico.

Pero, en ese caso, tendríamos que liberar a la moderación del secuestro a que la tenía sometida Aristóteles aplicándola exclusivamente para los placeres corporales. Probablemente esta concepción de la moderación, tan subordinada a los aspectos físicos del placer, tenga que ver con la idea de que, tanto los conflictos personales como los políticos, no se concebía que pudieran llegar a convertirse en problemas ideológicos, que cuestionaran los fundamentos del hombre y del mundo clásico griego. Razón por la cual la tolerancia y el fanatismo, estaban ausentes de la filosofía moral tanto de Aristóteles como de Platón.

Parece que el sentimiento trágico de la vida percibido con tanta claridad por los grandes dramaturgos de Atenas, no hizo mella en el pensamiento de Platón y de Aristóteles. Se ve que los veinte años pasados en la Academia cuando Aristóteles era un mozo, le previnieron contra los poetas y los trágicos que querían poner patas

³⁸⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco VII*, 7, 1151 b-34

arriba el orden del universo. Probablemente de haber sido sensibles al conflicto que anida en las profundidades del alma, habrían descubierto la necesidad de pensar sobre la tolerancia en el mundo de las ideas, porque ésta es una consecuencia de la naturaleza conflictiva del hombre. Y la interpretación de Aristóteles sobre el *Filoctetes* de Sófocles hubiera alcanzado una reflexión moral de mayor enjundia. Tal y como señaló Alasdair MacIntyre, “se sigue que, en Platón y Aristóteles, el conflicto es simplemente el resultado de las imperfecciones de carácter en los individuos o de arreglos políticos poco inteligentes. Como el conflicto no es central en la vida de la ciudad, sino que se reduce a una amenaza para esa vida, la tragedia como la entendió Aristóteles, no puede acercarse a la comprensión homérica de que el conflicto trágico es la condición humana esencial. En opinión de Aristóteles el héroe trágico falla por su propia imperfección, no porque la situación humana sea a veces irremediablemente trágica”³⁹⁰.

La autonomía moral del hombre no se puede concebir sin la virtud de la tolerancia. Si, se vive en una ciudad libre, mi independencia en la concepción del hombre y del mundo debo compartirla con la de los demás que pueden no coincidir con la mía. Aristóteles después de analizar las diferentes formas de incontinencia dice que, en relación con los placeres, los hombres son censurados no por experimentarlos sino por hacerlo de cierta manera y con exceso. Es el modo de ser el que determina si una acción es conforme al término medio o por el contrario cae en los extremos por exceso o por defecto. Hace la precisión de que entre los hombres incontinentes los que pierden el control sobre sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella. A los primeros les puede la pasión. A los segundos la lucidez del juicio no les abandona y su maldad es mayor. La manera o el modo de ser de los segundos es el propio de los que hoy llamamos fanáticos o fundamentalistas, pero Aristóteles los ignora en la clasificación que hace a

³⁹⁰ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., págs. 198-199.

continuación entre hombres brutales y obstinados, limitándose a distinguir, entre éstos, únicamente los que son testarudos, ignorantes o rústicos³⁹¹.

En la época de Aristóteles no debían conocerse los términos de fanático y fundamentalista. Se define al obstinado como aquél que, después de una larga y polémica reunión, se goza en su victoria por haber permanecido impasible e intransigente en sus ideas, y, en cambio, se aflige si sus opiniones son rechazadas a las que venera como si fueran decretos para él³⁹². Son difíciles de persuadir y no fáciles de hacerles cambiar de parecer. Evidentemente para hacer estas clasificaciones partía Aristóteles de su concepto de virtud. Me pregunto cómo consideraría Aristóteles a los sofistas. ¿Obstinados? ¿Testarudos? ¿Incontinentes lúcidos? Porque el problema era que, teniendo los sofistas la misma idea de la virtud que tenía Aristóteles, sin embargo, discrepaban de él en cuestiones fundamentales, por ejemplo, sobre la divinidad y la esclavitud. ¿A quién de los dos habría que llamarle obstinado? La respuesta a esta pregunta la habría podido dar la virtud de la tolerancia como un modo de ser de la autonomía moral del hombre, tanto si éste era sofista, como pitagórico, platónico o atomista. Pero entonces Aristóteles habría tenido que admitir que la tolerancia es un placer del alma, no un efecto provocado por la incontinencia.

³⁹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 9, 1151b-5.

³⁹² *Ibd.* VII, 9, 1151 b-12.

VII. EL PLACER Y EL DOLOR..

7.1.- El placer es necesariamente un bien.

”Así, pues, el placer es necesariamente un bien”³⁹³. Entramos, pues, no en un universo distinto, pero sí en una galaxia diferente

Aristóteles dedica los capítulos 11, 12, 13 y 14 del Libro VII y los capítulos 1, 2, 3, 4 y 5 del Libro X, de su *Ética a Nicómaco*, al tema del placer y el dolor.

El razonamiento del que ha partido Aristóteles se ciñe a un hecho fundamental: “es generalmente admitido, dice, que el dolor es un mal y debe ser evitado, y lo contrario de lo que debe evitarse en cuanto que es algo que debe evitarse y es malo, es un bien”³⁹⁴. No es que se trate, solamente, de una afirmación absolutamente opuesta a la doctrina de Platón, es que en ella va incluida la más profunda creencia en la dignidad del hombre. “Es también evidente que si el placer y la actividad no son un bien, el hombre feliz no puede vivir agradablemente; pues, ¿para qué tendría necesidad de placer, si no es un bien y puede vivir también dolorosamente?”³⁹⁵.

Aristóteles indaga en el hombre y descubre, que, con su propia actividad, se siente feliz. Así el punto de partida no es el de un paraíso perdido, sino el relativo y modesto paraíso, pero real y consistente, del hecho de ser hombre y vivir desarrollando la actividad que le es propia. La psicobiología contemporánea le debe a Aristóteles haber descubierto que la felicidad primordial arranca del organismo del hombre y se perfecciona, comprometiendo en su actividad, todas las capacidades que

³⁹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1153b

³⁹⁴ *Ibd.*, VII, 13, 1153 b

³⁹⁵ *Ibd.*, VII, 13, 1154.

le constituyen como animal que piensa. Como ha dicho Emilio Lledó, el placer y el dolor son el “código biológico que señala los primeros valores y que, indudablemente, constituyó la primera referencia para saber lo que es o no es bueno”³⁹⁶.

7.2.- El placer se da en el ejercicio no cuando llegamos a un fin.

La diferencia con Platón es que mientras éste parte de conceptos ideales y de una visión teológica del Bien, haciendo de éste un bien separado y difícilmente alcanzable, Aristóteles bucea en la realidad de los hechos: “las teorías relativas a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben los sentidos, son despreciadas y desacreditan la verdad”³⁹⁷. Aplicando este método establece las siguientes proposiciones:

- el placer es una actividad y un modo de ser que tienen lugar cuando estamos ejercitando una facultad, no cuando llegamos a conseguir un fin; por eso, el placer es una actividad de nuestro estado natural libre de impedimentos o trabas³⁹⁸.
- Siendo la felicidad lo más digno de ser elegido, en eso consiste el placer, en cuanto que éste es la actividad propia de un modo de ser que perfecciona y desarrolla la propia naturaleza³⁹⁹.

Establece Aristóteles con profundidad y, a la vez, con claridad, la relación que existe entre la felicidad, el placer y la autonomía moral. No es por la imitación de modelos extraños sino, por la “actividad propia de un modo de ser que nos perfecciona”, por lo que logramos la felicidad, con la condición de que esa actividad sea realizada con entera libertad.

³⁹⁶ Lledó, Emilio, *Introducción a Aristóteles, Ética a Nicómaco*, op.cit. pág. 36.

³⁹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 1, 1172 a-35.

³⁹⁸ *Ibd.* VII, 12, 1152 b-35; 1153 a-10-15.

³⁹⁹ *Ibd.* VII, 13, 1153 b-12.

A continuación hace Aristóteles un análisis que, en cierto modo, recuerda su crítica a la teoría de las Ideas de Platón, que ya hemos comentado anteriormente. Si algo había negado rotundamente Platón es que el placer sea el Bien supremo. Pues bien: “Nada impide que el bien supremo sea un placer, aun cuando algunos placeres sean malos. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando sucediera que la mayoría de los placeres fueran malos en sentido absoluto”⁴⁰⁰. La vida del hombre se vive en un mundo de realidades relativas. Ya había dicho, en el Libro II, que para los actos morales los conceptos universales son menos importantes que las verdades particulares: “En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular”⁴⁰¹. Pero probablemente la afirmación que hace en el Libro I constituye la declaración más clara sobre su discrepancia con la Idea del Bien platónico y sobre su sentido de la autonomía moral: “El bien, como el ser, se dice de las cosas de muchas maneras”⁴⁰². Las verdades absolutas pertenecen a aquella esfera donde los círculos dan vueltas sobre sí mismos sin sufrir nunca alteración alguna. No tienen ninguna utilidad para la vida del hombre que fluye y cambia constantemente. Así que el placer particular produce un bien también particular, aun cuando en la esfera donde solo reina lo absoluto los placeres fueran malos. “Porque la forma del placer, va a decir más adelante, es completa en cada intervalo de tiempo, porque el placer, que ocurre en el presente, se vive como un todo”⁴⁰³. De modo que para Aristóteles hay un bien y un placer supremos aunque sean particulares. Como Prometeo y los Lacedemonios, ese calificativo de “supremo,” lo ha bajado, Aristóteles, del cielo a la tierra, aunque el platonismo siga cultivándolo en su jardín como una planta exótica.

⁴⁰⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 13, 1153 b-10.

⁴⁰¹ *Ibd.* II, 7, 1007 a-30.

⁴⁰² *Ibd.* I, 6, 1096^a 25.

⁴⁰³ *Ibd.* X, 4, 1174 b-8.

7.3.- El placer y el dolor son un modo de ser del hombre.

Nadie hasta Aristóteles había definido con tanta precisión la posición que el placer y el dolor tienen en la naturaleza humana. Pertenecen a **los modos de ser**. No son un accidente funesto como vimos en Platón, ni cualidades sobrevenidas en un momento determinado de la existencia: “Hay que considerar, como una señal de **los modos de ser**, el placer o el dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo, es moderado. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor”⁴⁰⁴.

Cuando algo se atribuye como **esencialmente** perteneciente a la naturaleza del hombre, hay varias maneras de hacerlo y Aristóteles les llama categorías, entre las que incluye **las categorías de la acción y de la pasión**. En el texto que estamos comentando se dice claramente que hay que considerar **como modos de ser al placer y al dolor que acompaña a las acciones**. Y para que no haya duda sobre lo que quiere decir y sobre el fundamento ontológico y la influencia práctica del placer y el dolor en el comportamiento moral del hombre, añade: “Además, si las virtudes están relacionadas con **las acciones y pasiones**, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces, por esta razón, también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores Y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia”⁴⁰⁵.

La diferencia con la teoría platónica sobre el placer y el dolor, nos sitúa, en un tema tan fundamental, en el centro de la oposición, entre la autonomía y la heteronomía moral. Para Platón se trata de una actividad que puede ser verdadera o

⁴⁰⁴ *Ibd.* II, capítulos 3,5 y ss.

⁴⁰⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, II, 3, 1104 b-15.

falsa según que sea o no conforme con la Idea eterna del Bien en sí. Para Aristóteles el placer es un modo de ser del hombre porque es por sus propias acciones y pasiones por las que el hombre se hace bueno o malo.

Es definitiva, la distinción que hace Aristóteles en su *Metafísica*, entre la acción y la pasión como un modo de ser de la virtud y, la verdad y la falsedad como un modo de ser en relación con la esencia de las cosas, en Platón implica confundir el ser con el deber, y poner, en las Ideas eternas, el canón moral del hombre. Solo lo que es conforme con las Ideas eternas, es bueno.

7.4.- El cambio es lo más dulce de todo.

Termina el Libro VII de la *Ética a Nicómaco*, dedicando el capítulo 14 a los placeres corporales. Y como ocurrió al principio de este Libro, también ahora va a sorprendernos Aristóteles con una afirmación nada platónica: **“El cambio es lo más dulce de todo, y la naturaleza del hombre tiene necesidad de cambio porque no es ni simple ni perfecta”**⁴⁰⁶. Aristóteles ha llegado a esta conclusión después de haber analizado por qué los placeres corporales nos parecen los más apetecibles. Y ello se debe, dice, a que con esos placeres expulsa el hombre el dolor o busca el alivio de sus desgracias personales, que le acechan constantemente porque el ser vivo, a causa de su naturaleza, está siempre en estado de actividad y no hay nada que nos sea permanentemente agradable, por la sencilla razón de que nuestra naturaleza no es simple, sino compleja y contradictoria. Si la naturaleza de alguien fuera simple, como lo es la de dios, la misma y única actividad sería siempre la más agradable. Por eso el cambio es lo más dulce de todo, porque dada nuestra condición, nos asegura la alternancia de placer y dolor. “También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor”⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, VII, 14, 1154 b-30.

⁴⁰⁷ Aristóteles, *Ética Nicómaco*, II, 3, 1105 a-5.

Es necesario no olvidar que los paradigmas de moralidad de los siglos anteriores, y que todavía tenían vigencia en la sociedad ateniense del siglo IV (a.d.n.e.), respondían a los modelos que, un arraigado sentido de la heteronomía moral, tenía establecidos como modelos de conducta fijos y permanentes. El hombre ateniense desde el punto de vista moral había sido educado en la imitación y la sumisión. Las normas morales o bien eran las que emanaban de la conducta de los héroes o las que sancionaba el grupo social en el poder. Se trata de una pedagogía moral que, por lo menos en España, ha tenido una vigencia durante siglos. Aristóteles al explicar que el cambio y el fluir son consustanciales con una naturaleza humana que es compleja y contradictoria, y que de esa complejidad deriva la necesaria alternancia de lo agradable y lo desagradable, ha situado la cuestión del placer y el dolor en el único terreno donde tiene sentido su existencia: en la conciencia del hombre. ¿Dónde quedan las teorías de Platón que querían explicar el placer por su relación con la verdad y la falsedad? O ¿su teoría sobre la desconfianza y absoluta descalificación del placer para ser concebido como un bien? En los textos anteriores que acabamos de citar, nos dio Aristóteles una explicación, basada en la experiencia empírica y concreta, de lo que queremos decir cuando hablamos de autonomía moral. La necesidad de cambio solamente nos viene impuesta por nuestra propia naturaleza. Nosotros mismos y nuestras circunstancias constituimos la causa originante del cambio. Y, en ese mar agitado, solamente sobrevive la nave que se autogobierna.

7.5.- La autonomía presupone la complejidad.

Tendrían que pasar dos mil quinientos años para que la ciencia biológica aceptara lo que Aristóteles supo descubrir en su tiempo: “No hay nada que nos sea siempre agradable porque nuestra naturaleza no es simple, sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos perecederos; de suerte que si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de nuestra

naturaleza”⁴⁰⁸. Hasta los años 50 del siglo pasado la biología había vivido encerrada en sí misma y se negaba a considerarse involucrada con respecto a los fenómenos físico-químicos del organismo vivo. Encerrada exclusivamente en los datos de la fisiología, no sacaba conclusión alguna de los fenómenos a que daba lugar la evidente complejidad que se manifestaba en los procesos de comunicación intercelular. “Nuestra naturaleza no es simple,” y ello hace que no exista para el hombre un placer único, permanente e invariable. Aristóteles al destacar la complejidad que provocaba en el hombre la alternancia del placer y el dolor, había señalado implícitamente a la autonomía moral del hombre como gestora de equilibrio y coherencia. Tal y como afirmó el filósofo francés Edgar Morin: “La autonomía presupone la complejidad, la cual a su vez presupone la existencia de una gran riqueza de relaciones de todo tipo con el medio ambiente. En consecuencia, el cambio, como innovación, en el orden de los organismos vivos, solo puede ser concebido como el producto resultante de un desorden enriquecedor, puesto que se convierte en manantial de complejidad. Todo sistema vivo se ve amenazado por el desorden a la vez que se alimenta de él”⁴⁰⁹.

7.6.- Cada placer reside en la actividad que perfecciona.

Pero sería en el Libro X donde Aristóteles nos iba a dar una definición magistral sobre el placer y que, por ello, constituye también una lúcida referencia a la autonomía moral del hombre: “Esto también podría parecer deducirse del hecho de que cada placer reside en la actividad que perfecciona”⁴¹⁰. Frente a los grandes conceptos del Bien, la Justicia, la Belleza, el Ser, tan menudeados por Platón, los conceptos que utiliza Aristóteles en esta definición son: el hecho, el placer, la actividad, el cambio y la perfección. Con ellos, nos dice Aristóteles, que, el origen de toda reflexión sobre el comportamiento moral, se encuentra en el reconocimiento del carácter relativo de la naturaleza del hombre. Es de la actividad humana de

⁴⁰⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 14, 1154 b-22.

⁴⁰⁹ Morin, Edgar, *El paradigma perdido*, op.cit., ed.cit., págs.31 y 137.

⁴¹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X, 5, 1174 a-30.

donde surge la fuente del placer y del dolor. La única posibilidad de perfección se realiza en el marco del tiempo y de la historia personal. “Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradables aquellas cosas en que se complazca”⁴¹¹. De la desconfianza radical del platonismo en el hombre, hemos pasado con Aristóteles a lo que bien podemos llamar una moral antropocéntrica, donde el hombre bueno, sustituye a la inefable e inmóvil presencia del mito, y decide cuáles son los placeres que le convienen.

7.7.- El principio aristotélico sobre el placer.

Distingue Aristóteles que “la perfección que añade el placer a la actividad no se encuentra en el agente sino que surge y sobreviene en la misma realización de la acción, como la flor de la vida en la edad oportuna. Y así cada actividad es incrementada con el placer que le es propio de modo que a diferentes actividades corresponden placeres diferentes”⁴¹². A esta original y afortunada teoría la ha calificado John Rawls como el “principio aristotélico” sobre el placer. Y señala este autor las tres ideas, que según él, justifican otorgarle la categoría de principio fundamental:

“En primer lugar, las diversas formas de placer y disfrute surgen cuando ejercemos nuestras facultades, no por el hecho de regresar a un estado saludable o superar alguna limitación; en segundo lugar, el ejercicio de nuestras potencias naturales constituye un bien humano muy importante; y en tercer lugar, la idea de que las actividades más agradables y los placeres más deseables y duraderos surgen del ejercicio de habilidades mayores que implican disposiciones más complejas”⁴¹³.

⁴¹¹ *Ibd.* X, 5, 1176 a-16.

⁴¹² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, X, 4, 1174 b-30; 5, 1175 a-31).

⁴¹³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, págs.386 y 387.

En esta síntesis hay como un “crescendo” que el propio Aristóteles imaginó y que arranca de la existencia de un hecho determinante que es, que el placer que experimentamos, no es ocasional, sino que está naturalmente asociado al ejercicio de la actividad humana; continua ese “crescendo” con la consideración de que, el hombre no tiene que ir a buscar el bien por esos caminos de la magia, se encuentra dentro de él mismo porque consiste en desarrollar sus propias cualidades, y, como un “finale” sorprendente, resulta que el ser humano, no solo se crece ante las dificultades sino que, además, siente mayor placer con las actividades complejas que con las simples. Como dice Rawls, “entre jugar a las damas o al ajedrez, prefiero el ajedrez”⁴¹⁴.

CONCLUSIONES AL CAPÍTULO SEGUNDO

Aristóteles

Si Platón esperaba del cielo la solución de nuestros problemas, Aristóteles pensaba que la solución estaba en la tierra y en el hombre. Claro que la solución de Platón era de orden mágico y la de Aristóteles era una solución siempre perfectible y nunca definitivamente cerrada. “En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo”⁴¹⁵. Volvemos a traer aquí la cita que ya hicimos al comienzo del Capítulo Segundo de esta tesis: “Desde el punto de vista moral puede decirse que para Aristóteles no hay normas universales, ni medida alguna, excepto la medida individualmente viva de la persona ética autónoma, y la *phrónesis* no se refiere a lo universal sino a lo particular”⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, op.cit., ed.cit., pág. 387.

⁴¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco II*, 7, 1107a 29.

⁴¹⁶ Jaeger, Werner, *Aristóteles*, op.cit., ed.cit., pág. 107.

En el Capítulo segundo dedicado fundamentalmente al estudio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, hemos puesto especial atención en tres cuestiones que nos parecen fundamentales para alcanzar un buen entendimiento de lo que es la autonomía moral: En primer lugar, Aristóteles aun cuando estuvo 20 años en la Academia de Platón, quizá los mejores años de su vida pues estuvo desde los 17 a los 37 años, sin embargo, no solo creó una filosofía propia, independiente, sino que además, se trataba de un pensamiento diametralmente opuesto al de Platón. La arrolladora personalidad de Platón, tan dominante a lo largo de la historia, no pudo con la mente de Aristóteles. El proceso de Aristóteles hacia la independencia de juicio lo hemos estudiado detalladamente al comparar los textos del *Protréptico*, escrito cuando todavía estaba en la Academia, con los de la *Ética a Nicómaco*, escrita cuando ya había fundado el Liceo, y en los que, la evolución de su pensamiento hacia una filosofía original, tiene un cierto valor ejemplar, en cuanto que, el proceso personal por liberarse de tutelas y mitos, está en el origen y permanencia del hombre en su autonomía moral. Como ha dicho Emilio Lledó fue “el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo”⁴¹⁷. En segundo lugar, como contemporáneo de la revolución cultural de los sofistas, no solamente no salieron del Liceo las feroces condenas que prodigó Platón contra los sofistas, sino que incorporó a su pensamiento algunas de las ideas de la que se calificó como la primera Ilustración, concretamente, la idea de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas: “Si la virtud y el hombre bueno como tal son la medida de cada cosa, aquellos serán también placeres que a él le parezcan serlo y aquellas cosas placenteras que él goce”⁴¹⁸. Y el texto más famoso y repetido: “el hombre culto es una ley para sí mismo”⁴¹⁹. Con la *Ética* de Aristóteles, la conciencia autónoma del individuo había empezado a ser el tribunal supremo de su conducta.

⁴¹⁷ Lledó, Emilio, *Introducción a Aristóteles, Ética a Nicómaco*, op.cit., pág.10.

⁴¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 5, 1176a, 16.

⁴¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IV, 14, 1128 a31.

En tercer lugar, creíamos que la pedagogía del estudio del caso era un invento moderno, pero fue Aristóteles quien en medio de la marea del Idealismo Transcendental de la Academia, dio rienda suelta a su afición por la biología y construyó una filosofía moral a la que profesores, como Alasdair MacIntyre, han calificado de ser una ética que presupone su “biología metafísica”⁴²⁰. Por primera vez en la historia hace Aristóteles un análisis del acto moral destacando su carácter de singularidad y del condicionamiento de las circunstancias: “La moral no es una cuestión de conceptos universales sino que se da en las circunstancias particulares de la vida real”⁴²¹. Se trata de una filosofía que está muy lejos del bellissimo lenguaje de Platón y de su ontología transcendental. “Esta inmersión en lo real expresa el estilo intelectual de Aristóteles y, al mismo tiempo, nos abre un horizonte nuevo, el horizonte de la ciencia y del saber sobre las cosas y el mundo”⁴²².

Si la filosofía moral aristotélica consideró que el bien y el telos, eran dos realidades humanas, Platón, por el contrario, las situó fuera del tiempo y el espacio, haciendo de la Idea eterna e inmutable del Bien, el modelo al que el hombre y todas las cosas tienden. “Para nosotros el dios debería ser la medida de todas las cosas; mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre”⁴²³. La respuesta de Aristóteles fue contundente: “No es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o, cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta Idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien, la de éste hombre, ya que cura a cada individuo”⁴²⁴. El bien y el fin moral son inseparables y se consuman en la historia personal y colectiva con las condiciones que se dan en cada hombre, que son distintas y en continuo cambio. El bien y el fin, desde Aristóteles, han quedado identificados “con un hombre en el mundo”, según la expresión empleada por Emilio

⁴²⁰ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág.188.

⁴²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco II*, 7, 1107a 29.

⁴²² Lledó, Emilio, *Introducción a Aristóteles, Ética a Nicómaco*, op.cit., ed.cit., pág.75.

⁴²³ Platón, *Leyes IV*, 716 c, 4-6.

⁴²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea I*, 1096 b, 34:1097a, 9-12.

Lledó. Como ya destacamos en la tesis, esos dos conceptos fueron, en la Edad Media, asimilados por el llamado aristotelismo tomista mediante el procedimiento de desnaturalizar el pensamiento de Aristóteles para conformarlo con las exigencias de la teología cristiana. En definitiva, de lo que se trataba era de **desterrar** de la conciencia autónoma del hombre esas dos realidades, para integrarlas en una concepción heterocrática de la vida moral.

Del mismo modo nos parece que, las virtudes de la prudencia y de la justicia, no solamente son dos virtudes en las que la ética de Aristóteles se diferencia radicalmente de la ética de Platón, sino que, sobre todo, se conciben de tal forma que su ejercicio es una expresión clara de la autonomía moral: “La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la acción del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y este es un bien práctico. Tampoco la prudencia está limitada solo a lo que es universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”⁴²⁵.

La autonomía moral está constitutivamente integrada en la relación del yo con el otro. En esa relación la afirmación del yo conlleva, al mismo tiempo, el reconocimiento de la personalidad ajena. “Es la justicia, la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no solo consigo mismo. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al **bien ajeno**, porque afecta a los otros, **hace lo que conviene a otro**, sea gobernante o compañero. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total.”⁴²⁶ Para Aristóteles el ejercicio de la ética y, de la justicia en particular, queda sometido

⁴²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1141b, 5-15.

⁴²⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* IV, 1, 1129b 30; 1130a 5-10.

al principio de la práctica porque las acciones de los hombres se llaman justas y moderadas, cuando las hacen como las hacen los hombres justos y moderados”⁴²⁷.

La justicia es la virtud por excelencia porque su modelo está en las acciones justas de los hombres. Y como procurar el bien ajeno nos hace felices, ello nos proporciona la autarquía porque la felicidad nos hace suficientes⁴²⁸. El primer bien ajeno, que reconoce en el hombre la virtud de la justicia, es el de la igualdad moral, lo que implica hacer lo que conviene a otro sin que medien discriminaciones de ninguna clase. Como ha señalado MacIntyre, la *Ética* de Aristóteles está hecha solamente para los griegos, pero ello no invalida la excepcional importancia de sus ideas sobre el lugar de las virtudes en la vida del hombre⁴²⁹.

Si la flecha de la justicia aristotélica iba directamente al blanco de la autonomía moral, la flecha de Platón se pierde directamente en el cielo donde lo Justo, inmóvil y eterno, otorga una misteriosa participación, infusa, a los hombres que saben contemplarlo. “En tal caso, de aquellos que contemplan las múltiples cosas justas pero no lo Justo en sí, y así con todo, diremos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan”⁴³⁰.

Citábamos un texto de Platón en la *República* (IV, 445d) relativo a la virtud de la justicia para destacar la frecuencia con que Platón recurre a la ambigüedad en la forma de tratar algunas cuestiones. Pero para dejar bien aclarado cuál es su pensamiento sobre la virtud de la justicia queremos citar el siguiente texto:” Hay una justicia propia del individuo ¿y no hay también una justicia propia del Estado? ¿Y no es el Estado más grande que un individuo? Quizás, entonces, en lo más grande haya

⁴²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco II*, 4, 1105b.

⁴²⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco I*, 1097 b-7.

⁴²⁹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág.201.

⁴³⁰ Platón, *República V*, 479e.

más justicia y más fácil de aprehender”⁴³¹. “Ahora bien lo que allí en el Estado se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo aquí quiere decir que marcha bien. Si, en cambio aparece en el individuo algo diferente retornaremos al Estado para verificarlo allí”⁴³². El paradigma de la justicia no está en las acciones de los hombres sino en el Estado. Ni la escolástica en la Edad Media, ni en las subsiguientes batallas del absolutismo político contra la teocracia de la Iglesia o de ambos contra la sociedad civil, para atribuirse el poder de dictar a los hombres lo que es justo y lo que es injusto, llegaron a superar al Maestro, que supo colocar la justicia en el cielo donde se encuentra lo Justo en sí y otorga su fundamento a la heterocracia porque, les dicta a los hombres, el camino a seguir para llegar a la felicidad que les conviene.

Nos parece oportuno citar ahora los siguientes textos de Karl Popper en los que nos advierte que el proceso abierto en la Grecia Clásica no ha concluido: “La verdadera felicidad, insiste Platón, solo se alcanza mediante la justicia, es decir, guardando cada uno el lugar que le corresponde. No se trata de la felicidad de los individuos sino del conjunto. Parece consecuente la concepción que nos presenta a Platón como un político totalitario que tuvo cierto éxito en destruir o detener la marcha de una civilización que aborrecía, de la que estaba surgiendo la democracia y la cultura de los sofistas, que trajo consigo la invención de la discusión crítica y, en consecuencia, del pensamiento libre de obsesiones mágicas. Por eso, cuando decimos que nuestra civilización occidental procede de los griegos, ello significa que los griegos iniciaron para nosotros una formidable revolución que, al parecer, se halla todavía en sus comienzos: la transición de la sociedad cerrada a la abierta”⁴³³.

⁴³¹ Platón, *República II*, 368 e, 369^a.

⁴³² Platón, *República IV*, 434 e-3.

⁴³³ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, op.cit., ed.cit., págs.167-168-173.

En la filosofía moral de la Grecia Clásica hay un trío de voces sobre el placer y el dolor constituido por Platón, Aristóteles y Epicuro. Coinciden en la importancia de su existencia, pero cada uno representa una concepción del placer y el dolor, original y polémica, que todavía hoy forma parte de la manera de ver el mundo y el hombre en la cultura occidental:

Platón, aunque desconfía del placer, lo considera formando parte de la prudencia en cuya mezcla se encuentra la felicidad. Pero le hace decir a Sócrates que “el placer y el bien son de distinta naturaleza”. El bien es una chispa de la Idea eterna del Bien, mientras que el placer es de naturaleza cambiante y efímera. “Si esto es así, es evidente que los mayores placeres y los mayores dolores nacen en cierta perversión del alma y del cuerpo, no en su perfección”⁴³⁴. “Los placeres, en cambio, y en particular los mayores, nos percatamos de su carácter ridículo o de la extrema indecencia que los acompaña al ver como se practican”⁴³⁵.

Aristóteles, como hemos visto, afirma resueltamente que “el placer es un bien y que cada placer reside en la actividad que perfecciona”⁴³⁶. Y le otorga la entidad ontológica de un modo de ser: “Hay que considerar como una señal de los modos de ser, el placer o el dolor que acompaña a las acciones”⁴³⁷.

Epicuro declara que “Las virtudes se han de elegir no por sí mismas, sino por causa del placer, como las medicinas por la salud. La virtud es inseparable del placer”⁴³⁸.

⁴³⁴ Platón, *Filebo* 45, e-3).

⁴³⁵ Platón, *Filebo* 65 c, d, e; 66.

⁴³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco VII*, 13, 1153 b; X, 5, 1174 a-30.

⁴³⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco II*, capítulos 3,5, y ss.

⁴³⁸ Aristóteles, *Carta a Meneceo*, D, L. X, 102. op.cit.

A nosotros nos parece que una síntesis del pensamiento de Aristóteles y de Epicuro nos sitúa más cerca de un concepto de la dignidad del hombre que tiene, en la autonomía moral su referencia más autorizada para hacer del placer y el dolor, valores que le sirvan al hombre para progresar en su perfección no para retroceder. Donde Platón ve perversión existe sin embargo un poder escultor de la vida del hombre.

CAPÍTULO TERCERO

EPICURO Y ZENÓN.

I. EL EPICUREISMO

1.1.- Introducción.

“Epicuro el que ganó en genio a la raza humana y, su luz, asomando como el sol, dejó apagados todos los astros”⁴³⁹.

Al estudiar el epicureísmo desde el punto de vista de la autonomía moral, he debido empezar por desprenderme del prejuicio, tan generalizado y alimentado en la tradición filosófica, en virtud del cual Epicuro fue un indeseable y, que una espesa cultura oficial de siglos, había consolidado la opinión de que el epicureísmo era una filosofía del placer en el más grosero de los sentidos.

Probablemente, ningún filósofo de la antigüedad sentó las bases de lo que, a lo largo de la historia del pensamiento, se iba a entender por autonomía moral, como lo hizo Epicuro. En el epicureísmo se encuentran principios tan fundamentales para una concepción de la autonomía moral como estos:

⁴³⁹ Lucrecio, *De rerum natura*. Libro III, 1040-1045, edición crítica de Agustín García Calvo, Editorial Lucina, 1997.

- El alma y el cuerpo están compuestos de átomos y son mortales⁴⁴⁰.
- Los dioses, si existen, no se ocupan de los hombres⁴⁴¹.
- El bien y el mal tienen su origen en la naturaleza⁴⁴².
- Las azarosas e indeterminadas desviaciones atómicas hacen posible la libertad⁴⁴³.
- El placer es el fin del hombre guiado por la prudencia, la honestidad y la justicia⁴⁴⁴.

Ante un pensamiento tan radical y revolucionario en su tiempo, uno tiene que preguntarse por qué después de las cosmovisiones tan estructuradas y tan brillantes como las construidas por Platón y Aristóteles, se produjo esta ruptura tan drástica en la cultura griega entre los siglos V y IV (a.d.n.e.). Y ello nos obliga a intentar conocer el contexto social y político en el que se produce esa ruptura con el pensamiento que gozaba del mayor prestigio.

Como hemos visto en los capítulos anteriores, desde el siglo V (a.d.n.e.) existieron en Grecia corrientes de pensamiento muy próximas a lo que habría de ser el epicureísmo. En primer lugar Demócrito, en segundo lugar los sofistas y, finalmente, el propio Sócrates, representan una trayectoria cuyos pensamientos sobre la conciencia moral, puede considerarse como precursora de Epicuro. Pero, además, simultáneamente al movimiento cultural de los sofistas que, se ha calificado de primera Ilustración, se dieron en Grecia dramáticos acontecimientos socio-políticos, como fueron las guerras civiles –especialmente la del Peloponeso– y la decisiva victoria de Filipo en Queronea en el año 338 (a.d.n.e.).

⁴⁴⁰ Lucrecio, *Ibd.* Libro III, 420-474 y Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos. II. Carta a Herodoto X*, 43-45, Ediciones Folio, 2002.

⁴⁴¹ *Ibd.* Lucrecio, Libro I, 44-50. op.cit.

⁴⁴² *Ibd.* Lucrecio Libro III, 87-93 y Libro VI, 10-40. op.cit.

⁴⁴³ Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, 290-294. op.cit.

⁴⁴⁴ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II. X*, 97-98, op.cit.

Como vamos a ver, en este doble escenario de crisis ideológica y de conflictos bélicos, es donde surge el epicureísmo, como una filosofía radicalmente nueva, con la pretensión de ser una interpretación del mundo y del hombre útil para los ciudadanos de su tiempo.

1.2. Antecedentes ideológicos y bibliográficos.

1.2.1.- Antecedentes ideológicos. Demócrito. La primera Ilustración. Sócrates.

En primer lugar, Demócrito que, dentro de la corriente de la filosofía llamada cosmológica, tiene el enorme interés de haber introducido en el pensamiento filosófico la consideración del átomo como realidad última en la que consisten todas las cosas, convirtiendo al “ser” de Parménides en un puro concepto mental. Y, en cuanto al conocimiento, entiende Demócrito que es básicamente la experiencia de los sentidos la que, por medio de los átomos que emiten las cosas, nos permite conocer lo uno y lo múltiple. Si en Parménides el movimiento era un imposible metafísico porque pensaba que el ser es uno, único e inmutable, Demócrito hace otro descubrimiento decisivo que es el concepto de “vacío”, gracias al cual, va a ser posible que los átomos se muevan.

Con Demócrito la filosofía prescinde de las teogonías y hace de la Naturaleza el origen de todas las cosas. En ese sentido puede decirse que inicia una reflexión sobre la autonomía del ser en cuanto que éste, no es creado por Dios sino que existe, como la Naturaleza, eternamente, está constituido por los átomos y de su mezcla procede la multiplicidad de las cosas. Pero se trata de una autonomía respecto de un agente externo. Porque, a partir de ahí, la composición atómica de la materia, tal y como la concibe Demócrito, le impone al ser un comportamiento rígidamente determinado, imposible de modificar. Se trata de un determinismo que no permite

ningún tipo de libertad. En la Naturaleza de Demócrito todo está previsto y predeterminado.

Vamos a ver cómo los átomos, el vacío y el conocimiento sensorial forman también parte fundamental de la filosofía de Epicuro, pero éste hará una recreación de esos conceptos de Demócrito y formulará, con carácter y personalidad propios, un sistema de pensamiento sobre la ética, coherente y radicalmente diferente a lo que había sido el pensamiento tradicional sobre la moral.

Del movimiento cultural protagonizado por los sofistas ya tratamos en el capítulo primero, pero lo que ahora nos importa destacar es que la sociedad en la que aparece el epicureísmo es una sociedad en crisis de valores. Frente a quienes proclaman la emancipación de la cultura respecto de la religión, se encuentran quienes, como Platón, quieren quemar los libros de algunos de estos heterodoxos.⁴⁴⁵ Frente a los que sostienen que el hombre es un animal político y la ciudad-estado el útero social que no debe abandonar, los que defienden que el hombre es fundamentalmente un ser social y que su patria es el mundo. Frente a la apología racista que dividía el mundo entre griegos y bárbaros, los que defendían la fraternidad y la ciudadanía universal de los hombres. Frente a la creencia y a la superstición acerca de los dioses, la imposibilidad de conocerlos y de creer que se ocupen de los asuntos humanos. Los que sostenían un concepto de felicidad exclusivo de los sabios, y los que defendían un concepto autónomo de la felicidad al alcance de cualquier hombre: “es una ley natural no que el débil someta al fuerte sino que el fuerte vaya a la cabeza y el débil le siga”⁴⁴⁶. No parece exagerado afirmar que la transición del siglo V al siglo IV (a.d.n.e.) en Grecia tenía todo el dramatismo social que tuvo en España, por ejemplo, el paso del siglo XIX al siglo XX, como ya vimos en el capítulo primero.

⁴⁴⁵ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos. Demócrito IX*, 5, ediciones Folio, 2002.

⁴⁴⁶ Platón, *Gorgias*, 483 c-d.

Y en tercer lugar ¿en qué aspectos podemos decir que Sócrates es un antecedente de Epicuro?:

- El sentido de la conciencia individual en Sócrates que, eleva a norma de conducta, el dictamen que surge de la propia conciencia. Ante la ley externa hay siempre un juicio interior que decide.
- Sócrates pone el alma en el primer plano de sus inquietudes. En ella radica el centro de imputación de toda la vida espiritual y ética del hombre. En cierto modo, se ha dicho, Sócrates descubre el alma.
- Establece una categoría básica: el fundamento de la ética es el dominio de sí mismo. El dominio de la razón sobre las pasiones. Pero no es todavía la autonomía ni la autodeterminación. En el concepto socrático de dominio de sí mismo no se llega a distinguir entre autonomía y heteronomía.
- Con Sócrates se inicia por primera vez un avance en el concepto de libertad. Ahora, la libertad, no es tanto una consecuencia de la posición social del individuo, como una cualidad de la personalidad moral capaz de dominarse a sí misma.

Como veremos más adelante, es en esos cuatro aspectos en los que la ética epicúrea es, al mismo tiempo, una continuación y una superación de la moral socrática. Y, desde luego, no tiene ninguna relación con la búsqueda socrática de las definiciones de la virtud ni con la idea de que la virtud es conocimiento. Pero, en todo caso, con el tipo de muerte que se dio así mismo y que debió conmocionar especialmente al mundo de la cultura de entonces, Sócrates se convirtió en un modelo de moralidad y, a partir de él, se hizo, ineludible para la filosofía, el progreso hacia una autonomía moral a la medida del hombre.

1.2.2.- Antecedentes biográficos. La guerra civil y la victoria del Caudillo macedonio en Grecia.

Decíamos que el epicureísmo había surgido en un escenario marcado por un lado, por una profunda crisis ideológica a la que acabamos de hacer referencia y, por otro, por los conflictos bélicos que, desde el siglo anterior al epicureísmo, es decir, desde el siglo V (a.d.n.e.) se desarrollaron en suelo griego. Y que, probablemente, gran parte del carácter de ruptura revolucionaria que representó el epicureísmo, tuvo su causa en esa doble crisis del pensamiento y de conflictos bélicos.

La victoria de Esparta en la guerra del Peloponeso en el año 404 (a.d.n.e.) y la de Filipo de Macedonia, en la batalla de Queronea en el año 338 (a.d.n.e.), fueron vividas por los ciudadanos griegos, como un trauma colectivo, que afectó profundamente a sus convicciones y sentimientos, los de un pueblo que había sido capaz de inventarse, el único sistema de convivencia democrática, en el marco de la polis, como ninguno de los pueblos del mundo entonces conocido había sido capaz de darse. La victoria militar del Caudillo macedonio es un hecho histórico, en cuya calificación como trauma colectivo para los griegos, coinciden todos los historiadores.

Los acontecimientos que suponen una ruptura decisiva y duradera, una forma de interrupción del desarrollo histórico en una determinada sociedad, una nación o un Estado, que son captados como un momento crítico y violento producido por causas internas o externas – la guerra de Peloponeso en un caso y la batalla de Queronea en otro – se constituyen y se viven, en la conciencia ciudadana, como traumas sociales o traumas históricos colectivos que tienen una especial dimensión histórica para la colectividad. “Son las rupturas que podríamos llamar

totales en el seno de una sociedad, tanto si se consideran desde el plano socioeconómico como en el de la psicología social. En todo caso, la forma eminente de la ruptura histórica traumática, y, en definitiva, la de mayores consecuencias por sus efectos sobre las poblaciones, son las guerras, bien sean externas o internas”⁴⁴⁷. Nosotros vamos a observar, con los datos de que disponemos, cómo esa historia objetiva afectó a la historia personal de Epicuro y fue determinante para el desarrollo de su idea sobre la autonomía amoral.

Recordando, como hicimos en el capítulo primero, la célebre fórmula del historiador Marc Bloch, asumida por la Escuela de Paris sobre la Historia Clásica, en virtud de la cual “hay que comprender el presente mediante el pasado y el pasado mediante el presente”⁴⁴⁸, en ese ejercicio de vaivén histórico, seguiremos el criterio de los historiadores anglosajones, especialmente del profesor de origen estadounidense Moses I. Finley, que parece poseer ese talento peculiar, que necesita un historiador, para imaginar las cosas exactamente como fueron; y, siguiendo su método, destacaremos las analogías que, con el tiempo presente creemos existen, entre las crisis que se dieron en el cambio del siglo V al IV en Grecia y las del cambio del siglo XIX al XX en España, teniendo como referencia de análisis la reivindicación de la autonomía moral que estuvo en la raíz de los traumas sociales vividos en los dos cambios de siglo.

1.2.2.1.- Las generaciones de la postguerra.

Cuando se produjo la victoria de Queronea Epicuro tenía tres años. Parecería que hubiera tenido la suerte de librarse de aquella catástrofe. Pero, como sabemos por nuestra propia experiencia, a los niños de la guerra les están reservados los traumas de la inmediata postguerra, que son considerados hoy, como lo fueron entonces en Grecia, tan espantosos y dramáticos como las propias guerras. “En este

⁴⁴⁷ González Calleja, Eduardo, *La violencia en la política*, CSIC, Madrid 2003, págs. 524 y sgts.

⁴⁴⁸ Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, París, 1974, págs. 44-50.

estado de cosas, al ciudadano griego le quedaba la alternativa de vender su fuerza de trabajo en casi paridad con los esclavos, o bien la de buscar nuevos recursos en otros países. En el mundo griego fue surgiendo de esta forma una nueva situación social, la de personas que trabajaban únicamente por el alimento diario. Por esto, el número de emigrantes empezó a ser numeroso. Los destinos de la emigración eran las colonias del mar Negro o la Italia meridional”⁴⁴⁹.

Los padres de Epicuro eran de Atenas pero él nació en Samos en el año 341 (a.d.n.e.) porque sus padres, en el año 352, emigraron a esa isla acogidos a las ayudas que el gobierno griego daba a los colonos que fueran a vivir a las islas. En Samos pasó Epicuro su infancia, su adolescencia y parte de su juventud. En esta isla su padre había abierto una escuela y Epicuro en aquellos años le había ayudado en las tareas escolares. Sabía bien que no era una profesión de prestigio la de maestro de escuela: “enseñó las primeras letras con su padre, por un salario bajísimo. Y andaba con su madre girando por las casucas y habitaciones populares recitando versos lustratorios”⁴⁵⁰. “Pasar más hambre que un maestro escuela” era frase, tan popular entonces, como lo siguió siendo a lo largo de los siglos en muchos países y, especialmente, en España: Hacia 1877 las dificultades del maestro de escuela en España se hicieron legendarias”⁴⁵¹.

En el año 322 (a.d.n.e.) Epicuro tuvo que ir a Atenas a cumplir el servicio militar. Mientras estaba cumpliendo la mili ocurrieron en Atenas dos acontecimientos que le afectaron directamente. Conocida la muerte de Alejandro, los atenienses, enardecidos por Demóstenes, se alzaron en armas contra los macedonios convencidos de poder recuperar la independencia y la libertad que les habían sido

⁴⁴⁹ Prieto Arciniega, Alberto, *Historia de Grecia. La crisis del siglo IV a. de C. y la aparición de la monarquía helenística*, Editorial Salvat, 2004, pág.216.

⁴⁵⁰ Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos II*. X, 3. Editorial Folio.2002.

⁴⁵¹ Artola, Miguel, *La burguesía revolucionaria*, Editorial Alfaguara, 1973, pág.280.

arrebatas por el padre de Alejandro. Pero el general macedonio Antipatro derrotó nuevamente a los atenienses y les impuso unas condiciones mucho más duras que las de Filipo en el año 338: decretó que la titularidad de la ciudadanía griega correspondía exclusivamente a los propietarios de rentas sólidas.

Tanto la nueva derrota militar de Grecia como sus repercusiones sociales, por las que los pobres fueron despojados de sus derechos radicalizándose las diferencias entre pobres y ricos, no podía dejar indiferente al joven soldado. La guerra siempre había estado presente en la cultura de su infancia y, los hombres de su generación, que estarían haciendo la mili con él en Atenas, habían crecido en ese contexto desolador que es siempre una postguerra. En Atenas se vivía apasionadamente el enfrentamiento contra la dominación macedónica. Demóstenes, además de prevenir a los atenienses contra los traidores a sueldo de Filipo, como Esquines, les había puesto claramente ante sus ojos que la libertad y el poderío de Grecia eran incompatibles con los proyectos de Macedonia. El libre paso del Bósforo y el dominio de los estrechos de la región de Tracia eran vitales para la subsistencia de Grecia como nación libre. Y Macedonia quería apoderarse de ellos.

En los ambientes cultos en torno a la Academia y el Liceo, y a sus directores Jenócrates y Teofrasto, los jóvenes y los adultos más capaces intelectualmente, hablaban ya sin tapujos de que Grecia estaba en transición hacia una forma política nueva que ya estaba siendo dictada por el poder macedónico y, hacia una nueva filosofía, que venía siendo cultivada por ese singular movimiento de los intelectuales jónicos que siempre habían sido reacios a las grandes especulaciones metafísicas y teológicas, y que tenía como característica centrarse en el conocimiento empírico y en la autarquía moral del hombre. La estancia en Atenas le confirmó a Epicuro en su idea de que, en el debate que provocaba esa transición, él tenía algo que decir, porque ya en los tiempos de su formación con el profesor platónico Pánfilo, había llegado al convencimiento “de que el idealismo platónico era el mayor fraude hecho

a los hombres,” y que, la identificación platónica de la Religión con el Estado, no había servido más que para mantener a los ciudadanos en una perpetua minoría de edad⁴⁵².

1.2.2.2.- El don del emigrante.

El decreto del general Antipatro le afectó de lleno a Epicuro. Cuando acabó el servicio militar y quiso volver a su casa, se enteró de que ya no podía ir a Samos. Entre los nuevos ciudadanos con rentas sólidas se encontraban los antiguos dueños de las propiedades de Samos, donde habían vivido los padres de Epicuro durante 29 años, e inmediatamente, se presentaron en la isla y expulsaron a la familia de Epicuro, que volvió a emigrar, esta vez, al pueblo costero de Colofón, en Asia Menor.

Epicuro no pudo aceptar tranquilamente la expulsión de sus padres de aquella isla de Samos que le vio nacer y, en donde, seguramente, había sido feliz hasta los dieciocho años. Creo que ha sido Magris el que habla “del don del emigrante”, refiriéndose al estímulo, al esfuerzo, a la iniciativa, al coraje y a la heroica lucha por superar sus nostalgias de la patria y por adquirir un estatus económico, social y familiar semejante al de los nativos. Se ha dicho que la infancia es la patria del hombre, pero en el emigrante es un sentimiento de pérdida que no cesa nunca. El hecho de que, al terminar la mili, la única alternativa que se le presentaba a un hombre de la categoría humana e intelectual de Epicuro, fuera volver a trabajar en la escuela de su padre, ahora en Colofón, es una muestra de la crisis y de la penuria social y económica que se vivía en la Grecia de Antipatro. Con sus padres estuvo diez años, probablemente, hasta que “este hijo de maestro escuela el más ineducado de los filósofos”, como le llamó el satírico Timón⁴⁵³, maduró espiritual e intelectualmente lo suficiente como para darse cuenta de que tenía algo que decir a sus conciudadanos y que, era algo, que no habían oído nunca de los considerados “sabios” de su tiempo.

⁴⁵² Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* X, 54, 55.82. op.cit.

⁴⁵³ Cita de Carlos García Gual en *La Filosofía Helenística*, op.cit., pág.53.

Lo que tenía que decir Epicuro, en aquellos convulsos tiempos, se refería a la felicidad del individuo. Probablemente, porque había tenido la oportunidad de conocer bien las causas de la infelicidad del hombre, podía ser ahora un maestro de su felicidad. Epicuro consideraba al hombre como un fin en sí mismo, radicalmente autónomo, no como un medio para la realización de unos fines que están más allá de él, ya sea un dios todopoderoso o las omnipresentes normas de la polis. Los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles habían hecho del individuo un medio para el logro de los propósitos de la ciudad-Estado. Se trataba de un idealismo que había desalojado al hombre de su originaria e insoslayable realidad biológica, cuya naturaleza corporal, es el único territorio donde puede ser feliz y lo había convertido en una abstracción mental al servicio de intereses ajenos. La filosofía de Epicuro es una reacción contra toda la tradición filosófica, contra ese idealismo que defendía subordinar al individuo empírico a poderes o ideologías radicadas fuera de él. El radicalismo y exageración de algunas de las expresiones de Epicuro hay que situarlas en este contexto de protesta intelectual contra la manipulación y el abuso de poder de las élites intelectuales y políticas de su tiempo que, habían llevado a Grecia y sus ciudadanos, al desastre político, al hundimiento de su economía y a la desorientación moral.

1.3.- La autonomía moral en la transición del siglo V al IV (a.d.n.e) en Grecia y del siglo XIX al XX en España.

“Me he detenido en estos detalles acerca de la mecánica de la democracia directa ateniense, no en razón de una curiosidad arqueológica, sino con el fin de sugerir que, a pesar del gran abismo que la separa de la democracia representativa contemporánea, la experiencia antigua griega no es tan insignificante como piensan algunos politólogos modernos, sobre todo en ese controvertido punto de dirigentes y dirigidos”⁴⁵⁴. El catedrático de Historia antigua en la Universidad de Cambridge, Moses I. Finley, analiza a la luz de la experiencia griega de los siglos V y IV(a.d.n.e),

⁴⁵⁴ Finley, Moses I, *Vieja y Nueva Democracia*, Editorial Ariel, 1950, pág. 37.

el problema de la aparición, en nuestro tiempo, de la burocracia en los partidos político, que han generado unas nuevas élites, con sus propios intereses, que no siempre coinciden con los de los ciudadanos que los eligieron. Y, nos recuerda Finley, las burlas de Platón contra Protágoras, no solo porque éste había hecho la primera declaración histórica sobre la autonomía moral al afirmar que el hombre es la medida de todas las cosas, sino además, porque también defendía su autonomía política, en cuanto que decía que todos los hombres, cualquiera que fuera su condición social, poseen el arte del juicio político.

“Las oligarquías que surgen en el seno de los partidos, por la separación que se produce entre las élites dirigentes y los dirigidos, ha desembocado en esa contradicción que se llama la teoría elitista de la democracia, “lo que revela -dice Finley- que estamos ante un problema histórico de primer orden”⁴⁵⁵.

Epicuro, ante esa deriva elitista en el gobierno de la polis, que se había hecho más insoportable desde que el general macedonio Antipatro había restringido el título de ciudadano solamente para los considerados económicamente ricos, llegó a afirmar, como veremos más adelante, contra Platón y Aristóteles, que la felicidad no se encontraba en la política sino en vivir apartado de ella.

Cuando en un país, como es el caso de la Grecia clásica, se dan simultáneamente guerras civiles y enfrentamientos ideológicos profundos entre sus ciudadanos y, esos enfrentamientos avocan a una victoria militar con la que se cree resolver los problemas de la convivencia, es difícil, para los hombres de mi generación, sustraerse a la comparación, con hechos y circunstancias similares acontecidos en otros países y en otras épocas, como es el caso de la segunda guerra mundial en Europa y de la Guerra Civil en España. Como diría Finley, hay una diferencia abismal entre la victoria de Filipo de Macedonia en el año 383 (a.d.n.e) y

⁴⁵⁵ Ibid., pág.15,38

las guerras habidas en el siglo XX en Europa y, sin embargo, la experiencia de la antigua Grecia es, en este caso, altamente significativa con respecto a la simultaneidad del protagonismo militar y del protagonismo religioso en la crisis ideológica y de valores de la sociedad civil de entonces y, específicamente, en la de nuestro país, en la época que hemos llamado nuestro siglo XX corto.

1.3.1.- Analogías históricas entre esas dos épocas.

Las experiencias vividas en la sociedad griega como consecuencia de la victoria de Esparta y la del Caudillo macedonio, tienen una clara analogía con las vividas por la sociedad española en la primera mitad del siglo XX. Algunos de esos valores en crisis que se arrastraban desde el siglo V en Grecia y desde el siglo XIX en España, presentan estas similitudes en las dos sociedades:

- a) la emancipación de la cultura respecto de la religión.
- b) la reivindicación de las autonomías y la defensa a ultranza de la autarquía de la `polis que dirige Demóstenes, frente al estatismo que impone el Caudillo Filipo de Macedonia.
- c) la ciudadanía reconocida en función del patrimonio personal y la exclusión de los asalariados del derecho al voto.
- d) la separación de la Religión y del Estado.
- e) los dioses no se ocupan de los asuntos humanos.
- f) el hombre es su propia autoridad moral.

g) la crisis de identidad nacional debida a la caída del Imperio heleno y, nuestra crisis de identidad en 1898, por la independencia de las colonias de la América Hispana.

Se trata, en realidad de una analogía recurrente, ya que, la mezcla del protagonismo de lo militar y lo religioso, no ha dejado de acompañarnos en la historia de todas las crisis de los pueblos para progresar en su libertad.

Pero, además, los conflictos más sangrientos se dan en España en el escenario del siglo XX y, por tanto, se refleja en ellos toda la crueldad y toda la tragedia que asolaron Europa en una dimensión hasta entonces desconocida. “Por qué, se pregunta el historiador Eric Hobsbawm, las reflexiones de tantas mentes brillantes acerca del siglo XX están teñidas de insatisfacción y de desconfianza hacia el futuro? No es solo, dice, porque ha sido el siglo más mortífero de la historia a causa de la envergadura, la frecuencia y la duración de los conflictos bélicos que lo han asolado sin interrupción, sino también, por las catástrofes humanas, sin parangón posible, que ha causado, desde las mayores hambrunas de la historia hasta el genocidio sistemático”⁴⁵⁶.

Utiliza Hobsbawm el concepto de “siglo XX corto” para destacar la coherencia histórica del período que va desde 1914 a 1991⁴⁵⁷, en el que en Europa se produjeron los acontecimientos más sangrientos que ha conocido la historia, así como, el nacimiento y caída de revoluciones como el fascismo y el comunismo, siendo precisamente la última fecha, en la que se produce el hundimiento del comunismo, la que otorga toda su coherencia a ese trágico período del siglo XX corto. En esta tesis, me permito utilizar ese concepto del “siglo XX corto” para referirme a la época que, en nuestro país, se extiende desde 1931 hasta 1978, para subrayar que en los acontecimientos, tanto bélicos como ideológicos, tuvieron una relevante influencia

⁴⁵⁶ Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX.*, Editorial Crítica, 2011, pág. 22.

⁴⁵⁷. Ibid. pág.15.

política y militar, no solo las utopías socio-políticas europeas, sino también, las consecuencias que se derivaron de la segunda guerra mundial. Y para subrayar que, también, nuestro siglo XX corto, constituye un periodo histórico coherente, porque en su última fecha –la de 1978– se aprueba una Constitución que incorpora todos los elementos fundamentales de la Constitución aprobada por la República en el año 1931 y ningún elemento del material legislativo aprobado durante la dictadura.

1.3.2.- La crisis del “siglo XX corto” (1931-1978) en España en relación con el problema de la autonomía moral.

Los enfrentamientos ideológicos en la España de los años treinta del siglo XX no surgen de la noche a la mañana. Se incubaron durante todo el siglo XIX, en el que, los defensores de las Instituciones políticas y religiosas del Antiguo Régimen contra el liberalismo de la Ilustración, sembraron de guerras civiles este país. Y entre esas ideas enfrentadas, el problema de la autonomía moral y política del ciudadano frente a los poderes absolutos, fue siempre la cuestión decisiva. Del mismo modo que la Grecia clásica estaba escindida fundamentalmente en dos corrientes de pensamiento representados, una, por el platonismo y el aristotelismo y, la otra, por los sofistas y los filósofos jónicos, en nuestro país, en los años treinta del siglo XX, seguían existiendo aquellas dos Españas que en 1814. había dado a luz el absolutismo de Fernando VII: la conservadora de Dios, Patria y Rey y la de los llamados heterodoxos –Larra, Galdós, Ganivet, Giner de los Ríos, Sanz del Río, Costa, Baroja, Pérez de Ayala, Ortega y Gasset, etc., -cuyo pensamiento era coincidente con el representado por el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza.

Por lo que respecta a España, algunos datos son imprescindibles para explicar la existencia de esas dos corrientes de pensamiento tan perseverantemente hostiles:

a) La actitud de Fernando VII y de Isabel II, sistemáticamente opuestos, con la ayuda de la Santa Alianza europea, a cualquier reivindicación social, aunque fuera la petición de reducir a 10 horas la jornada laboral, contribuyó más que nada a la

aparición de las dos Españas irreconciliables, especialmente, desde la publicación del Real Decreto que, en 1814, declaraba “nulos y de ningún valor y efecto la Constitución de 1812 y sus decretos”⁴⁵⁸.

b) En 1864, reinando Isabel II, se cumplieron veintiún años en que el Partido Progresista había sido sistemáticamente excluido del poder. Y los políticos de la época, como Olózaga, lo atribuían a los obstáculos tradicionales que se oponía a la libertad en España” y cuya causa estaba en la corte teocrática de la reina, integrada por el padre Claret, sor Patrocinio, el padre Fulgencio y el Arzobispo de Burgos Fernando de la Cuesta y Primo de Rivera. Era público y notorio que el comportamiento político de la reina dependía de sus confesores”⁴⁵⁹.

c) Cuando de lo que se trata es de ordenar la convivencia ciudadana, hoy como en los tiempos de Platón, Aristóteles y Epicuro, surge el problema de la autonomía moral, porque, ineludiblemente hay que pronunciarse a favor o en contra de que el hombre por el hecho de serlo –sabio o ignorante, pobre o rico – debe ser el sujeto de la relación en la que se fijan los derechos del ciudadano y sus obligaciones para con la comunidad. En España, toda la historia de la elaboración de las sucesivas Constituciones, giró en torno a la idea clave consistente en decidir si se atribuía la soberanía al pueblo o se atribuía al Rey con las Cortes, es decir, si al ciudadano se le reconocía su autonomía como hombre y miembro de la comunidad o, si debía seguir siendo tutelado y gobernado como un eterno menor de edad.

Si en las Constituciones de 1812, 1837, 1869 y 1931, es el pueblo el sujeto irrenunciable de la soberanía, simultáneamente y a lo largo de todo el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX, se luchó intensa y dramáticamente para impedirlo. Y así, en las Constituciones de 1834, 1845, 1876 de acuerdo con la más ` pura ortodoxia del absolutismo, se atribuyó la soberanía al Rey con las Cortes, dejando de lado al pueblo

⁴⁵⁸Seco Serrano, Carlos, *Historia del conservadurismo español*, Editorial Temas de Hoy, 2000, pag.181.

⁴⁵⁹ Ibid. pag.182.

considerado como un peligroso ignorante. Y esta fue la concepción que se impuso en las Constituciones de 1834, 1845, 1876 y, en los llamados Principios Fundamentales del Movimiento Nacional de 1958.

En la misma alternancia de esas fechas se revela gráficamente el dramatismo con que se luchó para imponer una concepción sobre la convivencia según que su fundamento se pusiera en la autonomía moral y política del hombre o, por el contrario, en unos principios invocados en base a una heterocracia que se consideraba intocable e intemporal por derecho divino. Dos tendencias contrapuestas que nos siguen acompañando y que se inscriben en la estela del dualismo antagónico –platónico y agustiniano –que sigue viviendo entre nosotros. Como ha dicho el profesor Jorge Esteban: “El enfrentamiento violento que es visible entre ambas concepciones a lo largo de más de cien años, llega a adquirir su agudeza definitiva en el siglo XX con el estallido de la Guerra Civil en 1936”⁴⁶⁰.

Particularmente, donde, el dramatismo de esa alternancia de fechas, se expresa con toda claridad, es en la cuestión del reconocimiento o rechazo de la confesionalidad del Estado:

En 1876, el Régimen Monárquico restaurado, declara a la religión católica, como la religión oficial del Estado.

En 1931, la Segunda República, declara la separación de la Iglesia y del Estado.

En 1958, se reconoce al Estado como oficialmente católico y, a la religión católica, como inspiradora de la Legislación del Estado.

⁴⁶⁰ García Fernández, Francisco Javier y Espín Templado, Eduardo, Esquemas del constitucionalismo español 1808-1976, Universidad Complutense de Madrid, 1976, pág. 35.

En 1978, en la Constitución se declara la aconfesionalidad del Estado.

Nos parece que el comentario que hace el historiador Seco Serrano, sobre esta accidentada trayectoria de nuestra convivencia, se centra en el problema que ha sido siempre la causa de nuestra intolerancia para respetar al que no piensa igual y lo mismo que los demás: “Es difícil negar que la intransigencia de la Iglesia Católica, explícitamente hecha pública por Pío IX en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus*, fue la que inspiró la confrontación en 1876, los años de la restauración de Alfonso XII, entre el integrismo radical, de quienes se tenían por auténticos católicos y más `papistas que el Papa y los laicos krausistas, que vinculados a la Institución Libre de Enseñanza, no admitían más verdades que las alcanzadas por la ciencia positiva”⁴⁶¹.

Realmente, la proposición 80 del *Syllabus* seguramente es una de esas intervenciones papales que, por sí mismas, invalidan la pretensión magistral de la Institución vaticana: “Es imposible que la Iglesia se reconcilie, ni transija, con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”⁴⁶².

Esos datos de nuestra historia constitucional y política que nos muestran una dialectica autonomía-heteronomía nada pacífica pero perseverante, traen su causa de unos problemas sociales que han condicionado dramáticamente nuestro progreso hacia la autonomía moral y política:

a) Con las leyes que regulaban el trabajo de los niños y de las mujeres en las fábricas, se pusieron en vigor en España, hacia el año 1909, las primeras leyes sociales⁴⁶³.

⁴⁶¹ Seco Serrano, Carlos, op.cit. pag.182.

⁴⁶² Ibid.pag.183.

⁴⁶³ Ibid. pág.289.

b) “Hasta el año 1901, los maestros de enseñanza no empezaron a ser remunerados por el Estado, pues, hasta poco antes, eran los ayuntamientos quienes le pagaban los dos tercios del sueldo con enormes retrasos y, el tercio restante quedaba a cargo de los padres. Pasar más hambre que un maestro de escuela se convirtió en un proverbio popular. Los neocatólicos, al comienzo del siglo XX, pensaban que el maestro era el enemigo que venía a reemplazar al cura y al Señor en el dominio espiritual del pueblo”⁴⁶⁴.

c) “En el Plan General de Estudios de 1825, se regula la enseñanza primaria que se transfiere a la Iglesia, exigiéndose a los maestros, certificados de limpieza de sangre y de adhesión al Régimen, y se crean Comisiones de Vigilancia de la Enseñanza para preservar la doctrina y la moral cristianas e impedir, cualquier menoscabo, en el prestigio de la Iglesia y sus sacerdotes y del Rey y de las Autoridades”⁴⁶⁵.

d) España, en el año 1877, tenía 16.634.345 de habitantes, de los cuales el 70%, es decir, 11.644.041, eran analfabetos⁴⁶⁶.

e) Cánovas del Castillo dijo en 1890: “No hay que hacerse ilusiones, el sentimiento de la caridad cristiana y sus similares, no son ya suficientes, por si solos, para atender a las exigencias sociales del día”⁴⁶⁷.

f) De acuerdo con el pensamiento de Cánovas, solamente podían ejercer el derecho a votar los que tuvieran capacidad económica y capacidad intelectual. Existía una ley municipal que definía explícitamente la condición de jornalero como excluyente para intervenir en las elecciones⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Aranguren, José Luis, *La moral social española en el siglo XIX*, Edicusa, 1974, págs. 184-185.

⁴⁶⁵ Ibid. pag.63.

⁴⁶⁶ Ibid. Pag.128

⁴⁶⁷ Ibid. pag. 258

⁴⁶⁸ Ibid. pág. 129.

1.3.3.- Los poderes civiles y religiosos recuperan aquel concepto del orden basado en la más absoluta heterocracia moral y política.

En la historia de las ideas cuando una victoria militar se utiliza para establecer lo que es oficialmente ortodoxo y lo que se considera fuera de ley, la realidad es que el pensamiento crítico ni deja de existir, ni abandona el objetivo de la instauración de una convivencia donde el ciudadano no pueda ser perseguido por sus ideas. Curiosamente, cuando el ejército vencedor defiende y proclama una verdad como la verdad oficial, inevitablemente la historia nos dice que ello da lugar a la aparición de corrientes de pensamiento consideradas heterodoxas por quienes llegaron al poder por medio de las armas.

Como hemos visto más arriba, la victoria del Caudillo macedonio en la batalla de Queronea en el año 338 (a.d.n.e) produjo un trauma colectivo profundo, por el cual, los ciudadanos griegos y la propia Grecia, perdieron, no solo su libertad, su independencia y la autarquía en el gobierno de las ciudades, sino también su fe en los dioses que les habían abandonado, del mismo modo no menos dramático, decíamos, fue el trauma colectivo vivido por el pueblo español en el año 1939 y, señalábamos cómo se daba una sorprendente analogía, entre los conflictos sociales y políticos que se sucedieron en el tránsito del siglo XIX al siglo XX en España y los que se vivieron en Grecia en el tránsito del siglo V al siglo IV (a.d.n.e), conflictos y traumas colectivos que coincidían, en que fue el problema de la autonomía moral y política, la causa fundamental de la crisis.

Se atribuye a Benedetto Croce la idea de que “toda historia es historia contemporánea”. Se trata de un principio que inspiró la creación de la Escuela anglosajona de la Historia Antigua, cuya práctica metodológica ha consistido en confrontar sistemáticamente lo “antiguo” y lo “moderno.” Y que, como dijimos anteriormente, fue el profesor Moses Finley quien prestigió y estableció académicamente este método, principalmente en su libro *Vieja y Nueva Democracia*.

Pero fue el historiador Ronald Syme, Fellow del Trinity College en Cambridge, con su libro *La revolución romana*, publicado en 1939, quien provocó, por primera vez, una revolución en la historiografía de la Historia de Roma relacionada con la del Emperador Augusto, por su forma de actualizar la figura de Augusto, en el contexto que correspondía a momentos recientes de la historia europea, en los que se produjo la ascensión de Hitler, Mussolini y Franco. En su libro, Syme hace historia romana exclusivamente cuando estudia las formas totalitarias del Emperador Augusto pero, lo hace de tal manera, que el lector inmediatamente puede descubrir que el historiador tiene constantemente en su mente el contexto contemporáneo. Y, por ello, la filosofía y los procedimientos totalitarios del Emperador devienen en paradigma para hechos históricos semejantes, Como explica Javier Arce, en el prólogo del libro: “Especialmente la intención de Syme es evidente en los títulos que da a algunos de los capítulos, como: La primera marcha sobre Roma (IX); el Dux (XXI); El programa nacional (XXIX); El encauzamiento de la opinión pública (XXX). En todos estos capítulos utiliza el vocabulario fascista de la Italia mussoliniana, pero referido con toda exactitud, a la historia del Emperador Augusto”⁴⁶⁹.

Concretamente, en el capítulo dedicado al Encauzamiento de la opinión pública, dice Syme: Virgilio, Horacio y Tito Livio, son las glorias perdurables del Principado de Augusto a través de Mecenas que era su jefe de gabinete. Virgilio, en su Eneida, había dejado suficientemente claro que la continuidad de la historia romana culminaba con Augusto que era el nuevo Eneas del Imperio: “Este es el hombre, él es, el que a menudo oyes te será enviado, Cesar Augusto, hijo del Divino, que volverá a implantar en el Lacio los siglos de Oro. Horacio en sus Odas hace la más notable exposición de la política augusta de regeneración social Y Tito Livio describe una

⁴⁶⁹ Syme, Ronald, *La revolución romana*, Editorial Crítica 2010, pág.9.

historia patriótica, moral y educativa al servicio de los intereses del Principado de Augusto”⁴⁷⁰.

Y probablemente el capítulo, donde la recurrencia de la historia y la superación del prejuicio del anacronismo es más notable, sea el que lleva el significativo título de *Dux*, en el que se aborda la transcendental victoria de Augusto en la Guerra Civil contra Antonio en la batalla de Accio. Augusto como dueño del monopolio de los medios de influir en la opinión pública, estableció en primer lugar, que “la guerra contra el cónsul Antonio no fue una Guerra Civil sino la lucha de Italia contra un enemigo extranjero: el Senado y el pueblo de Roma y, por encima de él, los dioses de Roma luchando contra las bestiales divinidades del Nilo. Contra Roma formaban las huestes abigarradas de los países del Este, egipcios, árabes y bactrios, acaudillados por un renegado con atuendo no romano. La batalla de Accio cobró dimensiones augustas y se transformó en la personificación de la lucha entre el Este y el Oeste. El triunfo había sido posible, gracias a un movimiento espontáneo y patriótico del pueblo, del que surgió un mito saludable que realzaba los sentimientos del nacionalismo romano con una intensidad incluso grotesca”⁴⁷¹.

Sin el original estilo del historiador Syme pero muy aleccionados con su método, por nuestra parte hemos querido poner de relieve lo que nos parece una clara analogía entre algunos de los importantes hechos y acontecimientos vividos en las transiciones del siglo V al siglo IV en Grecia y del siglo XIX al siglo XX en España, en los que el problema de la autonomía tanto moral como política, fue el motivo fundamental que motivó los enfrentamientos y conflictos sociales. En España, uno de esos hechos relevantes, desde el punto de vista de la autonomía moral, fue que, del mismo modo que entre las clases adineradas atenienses prosperó inmediatamente la idea de que, la expansión de las conquistas del Caudillo Filipo de Macedonia, redundaría en su beneficio y con ello la pérdida de autonomía dejó de ser reivindicada,

⁴⁷⁰ Ibid. págs. 562-567.

⁴⁷¹ Ibid. págs. 363-538. op.cit.

en España el desenlace de los conflictos sociales y bélicos fue aprovechado con entusiasmo a partir del año 1939, por dos sectores significativos de la sociedad española: los poderes económicos y la Iglesia.

El historiador Ángel Viñas, en su libro *La soledad de la República*, señala: “El resultado de la Guerra Civil tradujo el deseo profundo de un sector importantísimo de la sociedad española de evitar que la futura evolución política, económica y social dirigida por la República, discurriera por un camino que la alejara de las estructuras heredadas, por muy anquilosadas que estuvieran”⁴⁷². Y cita al periodista norteamericano Carlos Thomson, que ya en un informe escrito en 1937, con título “España: las razones del conflicto”, decía: “Una de las razones que han llevado al golpe militar ha sido la resistencia de los beneficiarios de un sistema tradicional, que había condenado a las masas a la miseria, la pobreza y la ignorancia y que, amenazaba situaciones de privilegio largo tiempo enquistadas”⁴⁷³.

Por lo que se refiere a la Iglesia, Santos Juliá refiriéndose al papel desempeñado por la Iglesia en la Guerra Civil, ha dejado escrito: En su administración de la memoria, la Jerarquía Católica ha olvidado además, que por celebrar el fin de la guerra como el triunfo de la cruz y, al recibir al Caudillo de aquella guerra, como salvador de la religión y de la patria, la represión sobre los vencidos se aplicó a conciencia y sin respiro. Liquidar, exterminar, erradicar, limpiar, barrer, depurar, ese fue el léxico empleado por los obispos en sus cartas pastorales de la postguerra”⁴⁷⁴.

Como una muestra de la más pura teología de la discriminación y de la exclusión social, fundamento de la heterocracia por la que debe regirse la sociedad española, se ofrecen por el cardenal Pla y Deniel en su pastoral *El triunfo de la*

⁴⁷² Viñas, Ángel, *La soledad de la República*, Editorial Crítica, 2006. pág.13.

⁴⁷³ Ibid. pág. 8.op. cit.

⁴⁷⁴ El País-Domingo 3-12-06.

Ciudad de Dios y la Resurrección de España las siguientes recomendaciones. “¡Gobernantes” Haced catolicismo a velas desplegadas si queréis hacer la patria grande...Ni una ley, ni una cátedra, ni una institución, ni un periódica fuera o contra Dios y su Iglesia en España”⁴⁷⁵.

La analogía histórica con los problemas religiosos que se daban en el siglo IV en Grecia, nos viene dada por dos hechos:

a) Platón, en el Diálogo *Las Leyes*, estableció la creación del Conclave Divino que, como Junta Nocturna, debía vigilar por el cumplimiento de la ortodoxia en las ciudades griegas y, en su caso, condenar a muerte a los impíos. “Cuando tengamos ese Cónclave Divino, queridos compañeros, debemos entregarle la ciudad y prácticamente ningún legislador actual discutirá nuestra decisión”⁴⁷⁶.

El Diálogo *Leyes* fue escrito hacia el año 337, es decir, cuando el Caudillo Filipo de Macedonia consiguió con su victoria acabar con el sistema de autarquía de las ciudades y, cuando la primera Ilustración de los sofistas, extendía por toda Grecia la idea de que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos.

En nuestro país, después de la victoria del Caudillo Franco, la censura eclesiástica impuso la necesidad de que, todo libro dedicado a la enseñanza, debía llevar, para que pudiera ser publicado, el nihil obstat del obispo. Y el Magisterio Eclesiástico actuaba como un Tribunal especial para la defensa de la fe, siendo su opinión determinante para la expulsión de los profesores de sus cátedras.

b) Ante la profunda crisis religiosa en la que se encontraba el ciudadano ateniense después de la derrota, ante Esparta en el año 411(a.d.n.e) y ante Macedonia en el año 338 (a.d.n.e), la teología platónica, concebida para responder a las

⁴⁷⁵ Cardenal Pla y Deniel, pastoral *El triunfo de la Ciudad de Dios y la Resurrección de España*, publicada el 21 de Mayo de 1939. Cita tomada del libro “*La Iglesia de Franco* de Julián Casanova, en su pág. 272. Editorial Crítica 2009.

⁴⁷⁶ Platón, *Leyes*, XII, 969 b-3-6

necesidades del mundo local y domestico de la polis, se plantea la necesidad de llenar el vacío religioso del ciudadano ateniense, que se encontraba desorientado, ante el nuevo fenómeno de una globalización helenística para la que, ni Platón ni Aristóteles, le habían preparado, y que, estaba siendo peligrosamente ocupado, por una concepción laica del mundo y del hombre que los sofistas no dejaban de extender por toda Grecia.

Y Platón, en torno a la misma época en que escribió las Leyes, es decir, unos diez años antes de su muerte ocurrida en el año 347 (a.d.n.e), escribe el Diálogo el *Timeo*, en el que expone una nueva teología cósmica basada en una astrología actualizada, con el claro propósito de que sea la nueva religión de un Estado cosmopolita, ya que Platón era un acérrimo defensor de lo que hoy llamamos la confesionalidad del poder político.

En nuestro país, en el segundo tercio de nuestro siglo XX corto, asistimos a la exacerbación de una teología que, si no era nueva por sus contenidos, era radicalmente nueva por sus formas de hacerse ineludiblemente presente en todas las manifestaciones de la vida ciudadana, con la clara aspiración a que, el nacional-catolicismo, fuera la forma más eficaz de que, la recuperada confesionalidad del Estado, inspirara toda la legislación y toda la filosofía sobre la convivencia entre españoles. El pensamiento laico que, unas veces libremente proclamado y, otras encarnizadamente perseguido, formó parte de nuestro siglo XX corto, por las mismas razones por las que Platón lo calificó de impío, por esas mismas razones el nacional-catolicismo lo califico de blasfemo.

“Los obispos interpretaron la Guerra Civil como producto de dos ideologías irreconciliables: una española que encarnaba el espíritu nacional, y otra extranjera, inoculada desde fuera en la vida del Estado. La única nación española, racial y auténtica, madre de naciones, contra una España extranjera, laica, que no era en

verdad España. En estos términos comenzó a recitar la Iglesia el mito de España y la Anti-España. Como ha analizado Alfonso Álvarez Bolado, por una parte, la patria católica ocupa el lugar de la Iglesia, y por otra, la Iglesia, sus tradiciones, son criterio radical para discernir lo que es el auténtico ser de España. No puede haber dos Españas y, en el caso de que las hubiera, una tendría que ser Anti-España. Y el jesuita Teodoro Toni, añadía en 1937: en la actual guerra española se trata de la lucha a muerte de dos direcciones, de dos ideas, de dos universalismos que buscan la hegemonía del mundo: el universalismo de Moscú y el catolicismo romano”⁴⁷⁷.

Desde luego, hay que reconocerle al Magisterio Eclesiástico su capacidad para el inmovilismo y permanecer fiel a lo que considera una doctrina tradicional, por muy aberrante que la evolución del pensamiento moral pueda considerarla en nuestro tiempo. Este el caso, de la fidelidad a la siguiente proposición defendida el día 2 de septiembre de 1811 en la sesión plenaria de las Cortes de Cádiz, por el que pronto habría de ser proclamado Cardenal Arzobispo de Toledo don Pedro Inguanzo y Rivero: “Que la Nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, como la única verdadera con exclusión de cualquier otra, debe proponerse como la primera y antigua fundamental ley del Estado, que deba subsistir permanentemente, sin que alguno que no la profese pueda ser tenido por español ni gozar los derechos de tal”⁴⁷⁸

Es muy ilustradora del conflicto entre autonomía y heteronomía del pensamiento moral, la reflexión que hace el profesor M. Finley, sobre el comportamiento de los diferentes Grupos de la Asamblea de la *polis* en Atenas, respecto a la toma de postura ante el peligro que representaba Filipo de Macedonia y, cómo la tardanza y la demora de algunos grupos de hacerse un juicio correcto del peligro macedonio, no se puede despachar sin más como un abandono de los

⁴⁷⁷ Santos, Juliá, *Historia de las dos Españas*, Editorial Taurus, 2004, págs. 289-290.

⁴⁷⁸ Diario de sesiones, día 23 de agosto de 1811, págs. 1864 y ss. Citado por Francisco Tomás y Valiente en su libro “*A orillas del Estado*”. Editorial Taurus. 1996, págs.236-237.

principios de libertad e independencia, sino que, sencillamente, estaban dejándose llevar por una escala de valores que no coincidía con la escala de valores de los que veían claramente el peligro y la amenaza inminente del Caudillo macedonio. Y concluye que, ante los hechos históricos especialmente relevantes, la explicación histórica y el juicio moral no son idénticos, porque, la pluralidad natural de los distintos grupos deviene siempre en una pluralidad de intereses. A no ser, dice Finley, que “se posea una fe mística en el Estado *orgánico*, o se crea en Absolutos, sean o no platónicos, *porque, entonces, se posee un único criterio para medir cualquier acción política o hecho histórico: pasado, presente o futuro*. Platón no hacía concesión alguna: todos los Estados existentes, afirmaba repetidamente, están incurablemente enfermos; el Estado justo, el Estado ideal será el gobernado por filósofos-reyes mediante la aplicación de las Formas ideales, no de un estudio de las sociedades históricas”⁴⁷⁹.

En cierto modo, las autoridades eclesiásticas en España, en su manera de reaccionar ante los conflictos sociales y políticos de nuestro siglo XX corto, fue víctima de su propio celo fundamentalista, y no pudo evitar despeñarse por esas descalificaciones de la España y la Anti-España, que eran la expresión no solo de su concepción del Estado ideal sino, lo que es más grave, de su toma de postura a favor de uno de los bandos en conflicto, que, por darse dentro del propio país, hubiera exigido otro comportamiento y ello, sin que las atrocidades cometidas por el bando impío contra religiosos y religiosas, pueda excusarles por su ausencia de imparcialidad con las no menores atrocidades cometidas por el bando piadoso.

Como ha dicho el ilustre teólogo jesuita José Gómez Caffarena: “la comunidad inicial de los cristianos desde el siglo II, fue transformándose, de una eclesiastización carismática y ejemplarmente continuadora del mensaje de Jesús, en una institución eclesiástica, en continuidad con la tradición teocrática-davídica de Israel, que tuvo

⁴⁷⁹ Finley, Moses I, *Vieja y Nueva Democracia*, op.cit. pág.71.

una brusca y espectacular aceleración con los edictos de Constantino y Teodosio en los años 313 y 380, que promovieron a la religión cristiana a la categoría de religión oficial del Imperio. La institución eclesiástica se aprovechó a fondo de la utilización de las instituciones imperiales, hasta el punto de que, los antes perseguidos llegaron a convertirse en perseguidores. En la cristiandad medieval se mimetizaron formas estatales de poder (guerras, cruzadas, persecuciones...) antitéticas con el espíritu de Jesús. Las revoluciones modernas han sido, por ello, anticlericales y antieclesiásticas. Por reacción, la institución eclesiástica ha mirado con recelo a la Modernidad, de modo especial a la Ilustración, tendiendo a encerrarse progresivamente en un gueto cultural”⁴⁸⁰.

1.3.4.- La autonomía moral en la filosofía jonia y en el krausismo.

1.3.4.1.- La libertad reside en nosotros mismos, no es un don de Dios.

El pensamiento filosófico de Epicuro nació marcado por la voluntad de autonomía frente al pensamiento tradicional que había puesto en la heteronomía moral, el fundamento para una buena conducta merecedora de premios o castigos. El empirismo de los filósofos jonios defendía una concepción del mundo y del hombre permanentemente enfrentada a la metafísica intelectualista de platónicos y aristotélicos. “El derecho de los filósofos jonios a ser considerados los iniciadores de la Filosofía y del pensamiento científico, se debe a que, en sus intentos de ofrecer explicaciones generales sobre algunos aspectos del Universo, nunca apelaban a los dioses ni a los mitos. Y, sin duda, esa independencia y autonomía de pensamiento se debió a que las comunidades jonias, ni eran gobernadas por reyes, ni los sacerdotes tenían ninguna autoridad de carácter dogmático”⁴⁸¹. La proximidad con los viejos reinos teocráticos de Asia Menor, favoreció que los primeros colonos griegos de las

⁴⁸⁰ Caffarena, J.G. *Enigma y Misterio*, Editorial Trotta, Madrid 1007, pág. 125.

⁴⁸¹ Lane Fox, Robin, *El Mundo Clásico*, Editorial Crítica 2007, págs. 125-126.

islas jónicas, optaran por un sistema de gobierno, autónomo y racional, que les identificaba como un pueblo radicalmente distinto.

En esa parte de su Sistema filosófico que es el Canon o teoría del conocimiento, se anticipó Epicuro, como vamos a ver más adelante, a lo que habría de ser uno de los fundamentos del pensamiento moderno sobre la autonomía moral. Descartes y su reflexión metódica sobre la conciencia y la evidencia, la *res extensa* y la *res cogitans*, serían, al mismo tiempo, el reconocimiento de la idea epicúrea y su proyección a todo el pensamiento moral contemporáneo: “Toda razón depende de los sentidos, y la verdad de estos se confirma por la certidumbre de la sensación. Así, las operaciones del entendimiento dimanarían todas de los sentidos”⁴⁸². “Los principios de todas las cosas son las naturalezas de estos cuerpos que llamamos átomos”⁴⁸³, y “el alma se compone de átomos sumamente lisos y redondos; y lo que está esparcido por lo demás del cuerpo, es la parte racional de ella; pero que la parte racional es la que reside en el pecho. Así, los que dicen que el alma es incorpórea, deliran”⁴⁸⁴.

El profesor irlandés Benjamin Farrington, en su libro *La rebelión de Epicuro*, al estudiar la epistemología del Canon, dijo: “Nada hay más original en Epicuro que esta elevación de los sentimientos a la categoría de criterio de verdad”⁴⁸⁵. Originalidad que, en pleno dominio académico del intelectualismo de Platón y Aristóteles, constituyó una auténtica revolución en el orden del pensamiento porque, ahora, es la conciencia individual la que se constituye en el centro de nuestras sensaciones y sentimientos, de modo que todo gira a su alrededor y hace posible la certeza de nuestros conocimientos. En cierta manera, era una continuación, a la vez que un progreso, de la idea del alma de Sócrates. “Que las operaciones del entendimiento dimanarían todas de los sentidos,” habría de ser una

⁴⁸² Diogenes Laercio, X, 23.

⁴⁸³ Diogenes Laercio, *Carta a Herodoto*, 30, op. cit.

⁴⁸⁴ *Ibid.* X, 45.

⁴⁸⁵ Farrington, Benjamin, *La rebelión de Epicuro*, Ediciones Cultura Popular, 1968, pág. 151.

posición profundamente elaborada por Descartes, que iba a hacer de la conciencia, el fundamento de todo conocimiento.

Como consecuencia de esta teoría epistemológica que hace de la sensación el origen de la certidumbre, en las Cartas a Herodoto y a Menecio como veremos más adelante, afirmará Epicuro que cada hombre es el dueño de su proyecto de vida y que la libertad no es un don de los dioses, sino que reside en nosotros mismos, en virtud de la radical indeterminación que rige en los elementos atómicos fundamentales de toda naturaleza corporal.

1.3.4.2.- La felicidad del hombre empieza y termina en esta vida. No hay un más allá de premios y castigos.

En esa concepción de la libertad se hace posible la autonomía moral del hombre, de modo que nadie debe someterse al Destino, dirá Epicuro en sus Cartas, porque el azar y la prudencia nos indican el camino a seguir. La bienaventuranza de los dioses es incompatible con las patrañas que predicaban que los dioses se preocupan de nosotros. Si los dioses ni premian ni castigan, el hombre se constituye en su propia autoridad moral: “La principalísima perturbación que se produce en los ánimos humanos consiste en que los hombres esperan y sospechan, creyendo en fábulas, un mal eterno, o en que temen algo en la muerte como si quedase alma en ellos, o en que padecen por cierta irracional confianza”⁴⁸⁶.

Tanto en la Grecia de los siglos V y IV (a.d.n.e) como en la España de los siglos XIX y XX, surgieron esas corrientes de pensamiento sobre la autonomía moral y política, que claramente defendían ideas radicalmente diferentes a las tenidas como verdad oficial. En el caso de Grecia fueron principalmente los filósofos de la periferia, desde Tracia al mar Jónico, como Demócrito, Protágoras y Anaxágoras, los que inspiraron aquella poderosa corriente cultural de los sofistas a la que se ha

⁴⁸⁶ Diógenes Laercio, X,54, op.cit.

llamado la primera Ilustración. En España, fueron el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, el núcleo, en torno al cual, adquirió forma el pensamiento crítico más eficaz contra lo que el conservadurismo consideraba como verdades intocables y que constituían el ser de la España tradicional: por un lado, la unidad de la patria, incompatible con las autonomías regionales y, por otro, la identificación del Estado con la Religión Católica. Como ya hemos indicado, en la Atenas del siglo IV (a.d.n.e), el pensamiento conservador no se detenía ante nada. Platón quiso quemar los libros de Demócrito, pero desistió “porque, nos cuenta Diógenes Laercio, Clinias y Amiclas, le dijeron que era cosa inútil, puesto que, aquellos libros andaban ya en manos de muchos. Esto consta también: que haciendo Platón memoria de casi todos los antiguos, en ningún lugar la hace de Demócrito”⁴⁸⁷.

En el siglo XIX en España, el pensamiento laico sobre la autonomía moral, tuvo su exponente máximo en Sanz del Río que, habiendo convivido en Alemania con los discípulos del catedrático Karl Kraus, a su regreso a España, se incorporó a la cátedra de Historia de la Filosofía, y dedicó toda su vida a la difusión del krausismo. Para Francisco Giner de los Ríos, ésta corriente de pensamiento determinó la creación, en 1876, de la Institución Libre de Enseñanza, de la que Fernando Martín Sánchez, el prohombre de la Asociación Católica de Propagandistas, dijo en 1944: “Para que España vuelva a ser, es necesario que la Institución Libre de Enseñanza, no sea”⁴⁸⁸.

En la distancia de nuestro tiempo, podemos apreciar el acierto histórico de los planteamientos que hizo el krausismo y que, posteriormente, sirvieron de aglutinante a la generación de intelectuales que, en las diferentes épocas de lo que hemos llamado nuestro “siglo XX corto” (1931-1978), clamaban por la modernización de nuestro país.

⁴⁸⁷ Diógenes Laercio, *Demócrito* X,5, Ediciones Folio 2002.

⁴⁸⁸ Citado por Santos Juliá en *Historia de las dos Españas*, op.cit. pag.293.

1.3.4.3.- En la autodeterminación de la voluntad está la fuente de la moralidad.

El krausismo defendía la realización del yo por medio de la autodeterminación de la voluntad, que es la única fuente de la moralidad. La autonomía moral del individuo está reñida con una concepción dogmática de la relación del hombre con Dios, que pretende imponerse a través de mandamientos y, sobre todo, con ese tipo de educación que impide al hombre una búsqueda libre y autónoma del sentido del mundo y de la vida.

El hombre se justifica únicamente por sus propias obras –no se concibe un tipo de Redención gratuita y heterónoma, llegada desde fuera,- lo cual debe servir para liberar la mente de las gentes de la apelación, al auxilio milagroso, para salvar tanto la propia pereza como una enfermiza desconfianza en la propia iniciativa, inoculada durante siglos, por las religiones místicas.

“Rechazada de plano la posibilidad de que Dios se haga el contradicho con los hombres, que se les haya manifestado en un determinado tiempo –no hay más plenitud que la plenitud final de la Humanidad,- son ellos mismos quienes han de salir al encuentro de Dios acompañados de sus buenas obras. A la Humanidad corresponde, mediante la virtud moral y el esfuerzo laborioso, hacerse digna de la alianza divina. La moral no es un fin contenido en la religión y, sería peligroso para la salud del hombre, la confusión de ambos fines fundamentales”⁴⁸⁹.

1.3.4.4.- El dogmatismo confesional asfixia a la enseñanza.

Se trataba de una reivindicación de la autonomía moral que, tanto Artola como Aranguren, la reflejaron con clarividencia en los siguientes textos:

⁴⁸⁹ Comentarios sobre la obra de Sanz del Río *El Ideal de la Humanidad para la vida*, realizados por Vicente Cacho Viu en su libro *La Institución Libre de Enseñanza*, Fundación Albeniz, 2010, pág. 90.

“La realización práctica del objetivo del krausismo debía pasar por una renovación educativa que afirmara la autonomía moral del individuo sobre las ruinas del dogmatismo confesional que dominaba la enseñanza oficial. Y ese sería el objetivo que habría de llevar a cabo la Institución Libre de Enseñanza”⁴⁹⁰.

“Respecto a la organización del Estado, el krausismo concibe la nación como comunidad orgánica, como una unidad en la pluralidad, cuyas diversas entidades tienen vida autónoma y colaboran con las demás en plano de igualdad”⁴⁹¹.

En Grecia, treinta y cinco años después de la Victoria de Queronea, se inicia la etapa de transición que representan las filosofía helenísticas, en cuanto que son una ruptura con los modelos tradicionales sobre el hombre y el mundo, y ofrecen una nueva propuesta, como veremos a continuación, fundamentalmente centrada en la autonomía moral, una vez reconocida la incapacidad de la autonomía política de la polis para hacer frente a las nuevas realidades.

Epicuro funda su Escuela-Jardín en el año 306 y Zenón funda la Stoa en el año 300. ¿Qué estaba ocurriendo en Grecia bajo el dominio del Caudillo Macedonio y de su general Antipatro? Sencillamente, que la polis se había convertido en un cuartel y, a sus Asambleas, solamente podían asistir aquellos a los que exclusivamente se les reconocía su cualidad de ciudadanos en función de su riqueza y de su patrimonio, quienes enseguida se dieron cuenta de que, las grandes conquistas territoriales de los generales macedonios, podían beneficiarles. “Filipo y sus hombres no luchaban por la libertad de los griegos, aunque formara parte de sus proclamas, sino que, en realidad, la utilizaban como un medio para llegar a su objetivo, a saber, el aumento de su propio poder a costa de Grecia”⁴⁹².

⁴⁹⁰ Artola, Miguel, *La burguesía revolucionaria*, Editorial Alfaguara, 1973, pág. 343.

⁴⁹¹ Aranguren, José Luis, *La moral social española en el siglo XIX*, Edicusa, 1974, pág. 142.

⁴⁹² Lane Fox, Robin, *El Mundo Clásico*, op.cit. pág. 296-297.

La autoridad militar no puede concebir que la autonomía moral pueda servir para otra cosa que no sea la sublevación, la desobediencia y la indisciplina. Las discrepancias ideológicas entre la filosofía de la Grecia continental y la de los filósofos procedentes de las islas jónicas, seguía en pie. El trauma colectivo vivido con su secuela de frustraciones, penurias, humillaciones y desconcierto moral, se proyectaba en una radicalización de las filosofías de las que tradicionalmente se esperaba que supieran responder a los problemas de los hombres de su tiempo. Las grandes Instituciones culturales como la Academia o el Liceo, no estaban en Atenas a muchos pasos de distancia del Jardín y la Stoa, pero sus seguidores vivían, a años luz, los unos de los otros.

Como sabemos que ocurre en todas las transiciones de una dictadura a un régimen democrático, entre las diferentes tendencias se fragua un compromiso entre lo que se considera ineludible suprimir y lo que se considera conveniente mantener. En el Jardín se estableció claramente una filosofía en la que, de un modo radical, se decía lo que había que suprimir de la tradición filosófica, mientras que en la Stoa, se elaboró una síntesis, manifiestamente ecléctica, en la cual, se asumían como viables, aspectos que la tradición consideraba necesarios para la convivencia. En cierto modo, podríamos decir, que la coexistencia de estos sistemas filosóficos, que coincidían en definirse como una sabiduría con la que el hombre podía alcanzar la autonomía para vivir felizmente, vinieron a convertirse en una nueva constitución para los ciudadanos de la Hélade.

1.4.- La autonomía moral en el sistema filosófico de Epicuro.

Se ha dicho que la Grecia Clásica es un mosaico de modelos y cánones sobre los problemas de la convivencia y de la cultura de todos los tiempos. Nos parece que en la exposición que hemos hecho de los antecedentes ideológicos y biográficos de Epicuro en el contexto de la época que le tocó vivir, se manifiestan claramente las

motivaciones profundas que le llevaron a la creación de su Escuela: la historia personal de su vida en un ambiente de postguerra, la crisis del pensamiento filosófico, la desaparición de la autonomía de la polis y, su vinculación personal a una concepción jónica de la filosofía que tuvo en Demócrito, Anaxágoras y Protagoras a unos pensadores que se pronunciaron decididamente por la afirmación de la autonomía moral del hombre. Y creemos que, en todo caso, se trata de motivaciones que se constituyen en paradigma para situaciones históricas semejantes en el devenir de las crisis del pensamiento moral, que, inevitablemente se producen, entre tradición y modernidad, entre conservadores y liberales, cuando los pueblos tienen que afrontar una etapa de transición, entre un mundo y un sistema de creencias que se han hecho anacrónicos y, el modelo de convivencia exigido por las nuevas realidades sociales.

Es la preocupación por la autonomía moral el eje en torno al cual gira cada una de las partes fundamentales del sistema filosófico de Epicuro, constituido por el Canon, la Física y la Ética. En primer lugar, el Canon que, al hacer de la sensación el origen de todo conocimiento posible, está, a la vez, reconociendo el carácter autónomo de nuestros conocimientos, lo que suponía la negación de la teoría platónica, según la cual, el hombre solamente podía alcanzar el conocimiento de la verdad mediante nuestra “participación” en las Ideas eternas e inmutables; la Física, que nos muestra una Naturaleza, donde el azar, hace posible el libre albedrío y, en tercer lugar, la Ética en la que su concepto del cuerpo y el placer se elevan a la categoría de realidades ontológicas condicionadas por la temporalidad. Nada, por tanto, más opuesto al concepto platónico del cuerpo como cárcel, cuyo cautiverio lo soporta el alma como un período transitorio hacia la eternidad

1.4.1.- EL CANON.

Diógenes Laercio, en su obra escrita a principios del siglo III, (d.n.e.), nos dice que “los criterios de la verdad son las sensaciones, los pre-conceptos o prolepsis y los sentimientos, y los epicúreos, dice Laercio, añaden las proyecciones imaginativas de la mente”⁴⁹³.

Digamos para empezar que estamos en las antípodas de lo que fue la teoría del conocimiento de Platón y de Aristóteles. Platón no podía reconocer a la experiencia de los sentidos la capacidad para la elaboración de conceptos universales y, en ese trance, niega la posibilidad de la autonomía moral, porque solamente encuentra lo universal en un espacio extra-terrestre, donde, las iniciales sensaciones, pierden su valor como expresiones de la Realidad porque ésta no se encuentra en este mundo. Por el contrario, para Epicuro, el origen de todo acto humano, de toda acción moral y de todo contacto con la realidad es la insoslayable certeza de la sensación corporal.

Fue Diógenes Laercio el que nos transmitió ese carácter central que el cuerpo tiene en el sistema filosófico de Epicuro cuando, nos dice que “los criterios epicúreos para alcanzar la verdad son las sensaciones, los pre-conceptos o prolepsis y los sentimientos, a los que hay que añadir las proyecciones imaginativas de la mente. No puede una sensación homogénea refutar a otra, pues tanto la una como la otra tienen el mismo valor. Ni siquiera el razonamiento puede hacerlo, pues todo razonamiento depende de la sensación. El hecho de que hay algo debajo de lo que percibimos, nuestro sentimiento de la sensación, confirma la veracidad de los sentidos. Es un hecho que vemos y oímos, igual que también sentimos dolor o placer. Por consiguiente, continua Diógenes Laercio, hay que partir de los fenómenos para llegar a lo que se oculta tras ellos. Todo nuestro mundo intelectual tiene su origen en la

⁴⁹³ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Libro X, op.cit., páginas 182-183.

sensación, por incidencia, analogía, semejanzas, uniones, e interviniendo también, en parte, un proceso discursivo”⁴⁹⁴.

1.4.1.1.- Sensaciones y sentimientos.

El mismo Diógenes Laercio dice que “toda sensación es irracional y no participa de la memoria”⁴⁹⁵. Toda sensación vale por sí misma y es independiente del entendimiento y de la memoria. La palabra griega es “álogos”. Sin embargo, esta independencia de la sensación, su carácter de álogos biológico como dirá la neurobiología contemporánea, al tiempo que marca su peculiar territorio como frontera entre el hombre y el mundo corpóreo, va a permitir con la prolepsis como dispositivo neuronal, determinar el espacio completo de la capacidad perceptiva del ser humano. De modo que será la facultad de la prolepsis o pre-conceptos que se han ido acumulando en la memoria por experiencias repetidas, la que nos permitirá identificar los objetos, sentidos como dotados de claridad y veracidad. No hemos salido de la autonomía del hombre en esa forma crucial de entender su relación con el mundo, lo que no ocurre con la teoría del conocimiento de Aristóteles a la que, como vimos en el capítulo segundo, no pocos autores la consideran, especialmente en su formulación de las categorías del ser, como una especie de cordón umbilical con la teoría de las Ideas de Platón.

Y así, la sensación, con toda la carga material que le han proporcionado los sentidos, provoca la actividad mental de ordenar, comparar, asociar, y clasificar las impresiones recibidas. Quizá Kant, cuando distinguía en el acto de conocer entre lo dado y puesto, el caos de sensaciones por un lado y las formas a priori de la sensibilidad y de las categorías por otro, estaba, consciente o inconscientemente, integrando el Canon de Epicuro en el espléndido marco de su Teoría del Conocimiento que es una parte fundamental de la ética kantiana por la que, como

⁴⁹⁴ *Ibd.* Diógenes Laercio, X, 23.

⁴⁹⁵ *Diógenes Laercio*, X, 23. op.cit.

sabemos, se le reconoce como el padre moderno de la autonomía moral. Pero, desde luego, Epicuro fue el padre clásico de esa autonomía. Fuera de la sensación solo se encuentran las fantasías metafísicas y teológicas de Platón. Pero el hombre no puede cambiarlas por su autonomía que tiene, en sus propias sensaciones, la roca firme y originaria de su realidad.

Los sentimientos son el material con el que edificamos nuestra vida moral, como las sensaciones constituyen el material de nuestra vida intelectual Y ello es así, porque, para Epicuro, los sentimientos se generan a partir de las sensaciones de placer y dolor, de modo que, es la reflexión consciente sobre esas sensaciones, la que se transforma en un sentimiento de lo bueno o lo malo. De esta manera, el sentimiento adquiere la categoría de ser un criterio firme de verdad para el hombre, que debe decidir ante múltiples alternativas, porque, en definitiva, el bien y la felicidad, que son la razón de ser del hombre, se identifican con los sentimientos de placer y de dolor. “Por lo cual decimos que el placer es el principio y fin de vivir felizmente. Al placer conocemos por primero y congénito bien: de él toman origen toda elección o rechazo; y a él acudimos para discernir todo bien por medio de la pasión o perturbación como regla”⁴⁹⁶.

Epicuro se aventuró a situar la sensación y los sentimientos en el centro de su teoría del conocimiento, pero su intuición fue certera. “En el plano de la corteza cerebral dice el neurocientífico Damasio, la principal región que interviene en las sensaciones o sentimientos es la corteza insular, situada debajo de los opérculos frontal y parietal. Esta ínsula interviene como punto para la activación de una emoción de gran importancia: el asco; que empezó siendo un medio automático de rechazar alimentos potencialmente tóxicos y que llegó, en los seres humanos, a provocar la misma sensación de asco ante la percepción de acciones moralmente rechazables. Desde el comienzo del siglo XXI sabemos que, la actividad en la ínsula,

⁴⁹⁶ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*, X, 95. op.cit.

constituye de hecho un correlato importante de toda clase concebible de sentimientos, desde los que están relacionados con las emociones hasta aquellas sensaciones sentidas que corresponden a cualquier atisbo de placer o dolor.”⁴⁹⁷ Entre la reivindicación epicúrea del cuerpo y la consideración platónica del cuerpo como cárcel, la neurobiología contemporánea ha reconocido que las sensaciones y sentimientos en general y los correspondientes al placer y al dolor en particular, surgen de una concreta región física del cuerpo que se ha identificado como la corteza insular. Lástima que durante tantos siglos se despreciara el camino abierto por el Canon de Epicuro.

Hacer de la sensación y el sentimiento formas epistemológicas fundamentales para alcanzar la verdad, solamente es posible cuando se ha hecho de la realidad psico-biológica del hombre, de su realidad corporal, el principio y el fundamento de toda filosofía. Y, como sabemos, en el código biológico originario, el placer y el dolor están inscritos como una realidad inmanente, consustancial y protectora de la vida. Para Epicuro una filosofía que desprecia el cuerpo no es una filosofía de la vida. Para Aristóteles, como vimos en el capítulo segundo, el placer y el dolor se concebían como un medio para alcanzar la virtud. Epicuro suprime ese escalón intermedio y sostiene que la virtud se identifica con el sentimiento de placer y dolor. “Las virtudes se han de elegir no por sí mismas, sino por causa del placer, como las medicinas por la salud. La virtud es inseparable del placer”⁴⁹⁸. Y en una de sus Máximas, dice Epicuro: “No puede haber vida placentera si no es también prudente, honesta y justa; ni se puede vivir con prudencia, honestidad y justicia, sin que también se viva placenteramente. Aquel, pues, que no vive con prudencia, honestidad y justicia, tampoco podrá vivir con placer”⁴⁹⁹. Tal y como ha señalado Emilio Lledó “el mecanismo que sustenta la epistemología epicúrea se construye sobre los límites estrictos de la corporeidad”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., págs.186-187.

⁴⁹⁸ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*, X. 102. op. cit,

⁴⁹⁹ Diógenes Laercio, *Máxima V X*, op.cit.

⁵⁰⁰ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, op.cit., pág. 85.

Para una concepción antropocéntrica de la autonomía moral, como la epicúrea, era necesario que su teoría del conocimiento identificara el recorrido y la coordinación de los hechos fisiológicos con los actos morales, y para ello no cabe duda que los avances de la tecnología y la neuro-biología contemporáneas han abierto un camino antes inexplorado, y, los nuevos instrumentos de observación, han permitido descubrir los mecanismos físico-químicos que constituyen el soporte ineludible de aquellos criterios a los que Epicuro llamaba sensaciones, pre-conceptos o prolepsis, sentimientos y las proyecciones imaginativas del entendimiento que forman el contenido del Canon, al que consideraba, como la primera dimensión, de las tres en que concebía la Ética: sensación, clinamen y el placer. Sin embargo, para que la neurobiología abriera el camino para una comprensión integral del fenómeno del conocimiento humano, fue necesario que la ciencia de la Biología, refractaria al darwinismo hasta el siglo XX, aceptara que el fenómeno de la evolución podía aplicarse al universo en su totalidad, de modo que los sistemas de gran complejidad, sean organismos, cerebros o la biosfera, no han surgido de repente, sino de un azaroso proceso de evolución y transformación en el que están involucrados, como diría Epicuro, tanto los átomos ordinarios del cuerpo como los más sutiles del alma.

1.4.1.2.- La autonomía moral y la singularidad biológica de la mente.

Abordar el problema de la autonomía moral, sin tener en cuenta la investigación realizada por la neurobiología contemporánea, sobre la interacción e interdependencia de los soportes psico-físicos de donde surgen los contenidos de la mente, sería como seguir creyendo que la autonomía moral es un ente metafísico que continua girando dentro de la órbita del idealismo platónico.

Ante el hecho de que, el comienzo de todo conocimiento de la realidad parte de la capacidad del cerebro para visualizar el mundo corpóreo e incorpóreo, mediante las imágenes cerebrales que constituyen el soporte físico de las sensaciones y sentimientos, la neurobiología ha descubierto que, esa actividad cerebral, tiene su origen en un elemento cuyas características físicas tienen un componente singular y eminentemente dinámico. “El causante, dice el profesor Damasio, es la célula nerviosa llamada neurona, de las que el cerebro humano tiene miles de millones y estas neuronas forman miles de billones de conexiones entre ellas⁵⁰¹.

En el libro *Y el cerebro creó al hombre*, el método que emplea el profesor Damasio es el de describir, con todo el detalle que la investigación moderna ha llegado a permitir, los procesos que acontecen en distintas zonas del cuerpo, sean las células, el encéfalo o la corteza cerebral para hacer ver que, de acuerdo con su actividad más originaria, simple y primitiva, llegan esas zonas del cuerpo hasta un determinado punto a partir del cual, solamente es explicable su mayor grado de desarrollo, mediante una evolución natural y en cierto modo simétrica.

Y así, respecto de las neuronas compara las funciones originarias que realizaban las células eucariotas que cambiaban de forma y producían, a medida que se desplazaban, unas extensiones tubulares que, con el tiempo, esas prolongaciones efímeras se convirtieron en permanentes y constituyeron esos componentes tubulares que hacen tan peculiares a las neuronas: los axones y las dendritas. De este modo se produjo una colección estable de antenas y redes de cables, ideales para emitir y recibir señales. La importancia de este proceso radica no solamente en que las neuronas abrieron el camino al comportamiento complejo y a la mente, sino que, además, las neuronas siguen manteniendo una estrecha relación con la actividad originaria de las otras células del cuerpo, en cuanto que, como ellas, tienen núcleo, citoplasma, una membrana y reconfiguran internamente las moléculas como lo

⁵⁰¹ *Ibd.* Pág. 446.

hacen las demás células, y de este modo se hace posible la interrelación constante del cerebro con el cuerpo, lo que ha permitido, no solo explicar la manera en que surgen los estados afectivos en el cerebro, sino también, los sentimientos, las emociones y (añadimos nosotros, lo que Epicuro llamó, las proyecciones imaginativas de la mente) lo que hasta ahora resultaba problemático porque se consideraba que las neuronas del cerebro eran radicalmente distintas y, por tanto, se suponía mucho menos interdependiente la relación cuerpo-cerebro. Es decir, las neuronas son células por completo tan corporales como las demás, pero al mismo tiempo son muy especiales

Y esa especialidad radica, por un lado, en una característica funcional y, por otro, en una característica estratégica. Por la primera la neurona tiene la capacidad de producir señales electroquímicas susceptibles de influir en el estado de otras células y, por su carácter estratégico, las neuronas existen en beneficio de todas las demás células corporales. No deja de ser curioso que las neuronas no sean imprescindibles para el proceso básico de la vida, como lo demuestran todas las criaturas vivas que no tienen neuronas. Pero, en las criaturas, de organismos complejos pluricelulares, son necesarias para autogestionar la vida de esos organismos. Pero las neuronas no inventaron las señales eléctricas, los organismos unicelulares como, por ejemplo, los paramecios, también producen señales de este tipo y las utilizan para guiar su comportamiento. Las neuronas, las utilizan en los organismos pluricelulares para influir en otras células, es decir, en el resto de neuronas mediante la liberación de moléculas químicas que actúan como transmisores de órdenes.

“Cuando las neuronas hicieron su aparición, la vida cambió de forma extraordinaria. Las neuronas en un principio aparecieron como una variación sobre el tema de las demás células corporales. Construidas con los mismos componentes

que las otras células, las neuronas se ocupaban de las mismas tareas generales, pero, sin embargo, eran distintas. Con el tiempo las neuronas se convirtieron en portadoras de señales, capaces de transmitir mensajes y recibirlos. En virtud de estas capacidades, requeridas a medida que aumentaba la complejidad de los organismos, las neuronas se organizaron formando circuitos y redes complejas que les hacía aptas para su tarea como centro de comunicaciones. Todas las asombrosas proezas del cerebro que tanto admiramos, desde las maravillas de la creatividad hasta las nobles cimas de la espiritualidad, parecen haberse logrado gracias a esa decidida dedicación de las neuronas en la autogestión de la vida en los cuerpos que habitan. Y, se valen para ello, de una corriente eléctrica que producen y propagan, a lo largo de una sección de forma tubular, a la que damos el nombre de axón. El elemento propiamente transmisor lo produce la sinapsis que, al recibir la corriente eléctrica neuronal, provoca la liberación de una molécula química que actúa como transmisor⁵⁰².

Probablemente, en pocas ocasiones sea tan relevante la teoría de Finley y de Syme sobre la analogía histórica, como la que se produce en ese momento histórico del siglo V (a.n.e.), en el que, un pensador perteneciente a la escuela jónica, como Anaxágoras, hace aquella afirmación de que “el hombre adquirió la inteligencia porque tenía manos”. Lo que, en su tiempo, no solo era anticiparse a Darwin y a la neurociencia moderna, sino sobre todo, desplazar al platonismo a las esferas celestiales que le eran propias.

La autonomía, desde el punto de vista biológico, consiste en gestionar la actividad del organismo para que continúe estando vivo, lo que implica una buena economía interior y unas buenas relaciones exteriores, lo que da lugar a que las reacciones, ante las variaciones que se producen en su medio ambiente, no sean la expresión de una ley externa ni de una sumisión espontánea. Ello conlleva realizar la

⁵⁰² *Ibd.* págs.71-72.

gestión de una serie de operaciones, receptoras o centrífugas (fuentes de energía, alimentos, peligros, acogida y rechazo, etc.), que deben alcanzar un equilibrio básico en el interior del organismo que sea compatible con la vida. Gestión que se realiza, tanto en los organismos unicelulares simples, como en los complejos organismos pluricelulares como el cuerpo humano. “Y ese equilibrio mágico recibe el nombre de homeostasis o autorregulación equilibrada del caldo químico en cuyo interior la lucha por la vida prosigue de manera ininterrumpida, aunque escondida”⁵⁰³.

Parece que la autorregulación del fenómeno de la vida y la autonomía moral deben interactuar de alguna manera, ya que el *autos* que regula su propio comportamiento no es una entelequia metafísica, sino, un centro complejo de sentimientos e instintos que no siempre afloran pacíficamente a la superficie y, cuyos últimos elementos, tienen un fundamento físico-químico. Sin embargo, dado el exacerbado mentalismo que durante siglos condicionó el progreso de ciencias como la Biología o la Medicina, hasta el siglo XX no se descubrió que, el fenómeno de la autorregulación biológica, tenía una importancia trascendental para una comprensión de la vida humana, tanto desde el punto de vista de la neurobiología como de la psicología.

Para los neurobiólogos era necesario encontrar la explicación por la cual, existiendo esa autorregulación en los organismos vivos carentes de conciencia, cerebro y mente, fue posible que, esa misma capacidad de gestión de una autorregulación equilibrada, se diera también en organismos complejos como la vida humana. A este respecto, el profesor Damasio dice que “la redes de genes resultantes de la selección natural fueron las que les dotaron de esa capacidad de autorregulación, trasmitiéndoles lo que eran las instrucciones más acertadas para permanecer en la vida. Instrucciones de gratificación o asco, de huida o

⁵⁰³ *Ibd.* pág. 52.

acoplamiento, de aceptación o rechazo, a partir de las cuales surgieron en los organismos complejos, emociones, estímulos y sensaciones. Si los primitivos dispositivos autorreguladores de las células unicelulares estaban todavía desprovistos de conciencia, mente y cerebro, sin embargo, esos dispositivos autorregulares alcanzaron la mayor complejidad en organismos que tenían las tres cosas: cerebro, mente y conciencia⁵⁰⁴.

¿En qué relación está el fenómeno de la homeostasis biológica con la autonomía moral? Las pautas de la actividad homeostática que consisten en que el organismo se dé a sí mismo las reglas para mantener sus propiedades y sobrevivir en un medio alternativamente favorable o adverso, afectan también, en los organismos complejos, a la misma estructura fisiológica de los instintos y las emociones que constituyen el caldo o el caos del sí mismo más originario. Parece que el tránsito a una autonomía consciente debió ser una reflexión espontánea de lo que estaba realizándose con tanta eficacia en el escalón biológico anterior, porque, en el nivel siguiente, el de los comportamientos, también el autos tenía que gestionar su mundo y buscar, el equilibrio, dándose a sí mismo, unas normas para no perecer y progresar.

Para el profesor Damasio, por la misma razón que existe una homeostasis biológica existe también una homeostasis sociocultural. Y, en la exposición y argumentos que ofrece para explicarla, parece evidente que, en realidad, se está refiriendo a lo que nosotros entendemos por autonomía moral: “El motor que sustentó los avances culturales de la humanidad es, a mi juicio, el impulso homeostático. De una u otra manera, los avances culturales expresan la misma meta que la forma de homeostasis biológica. Los avances culturales responden a una detección del desequilibrio en el proceso de la vida y tratan de corregirlo, dentro de las limitaciones que impone la biología humana y las restricciones que impone el entorno social y físico. La elaboración de reglas y leyes morales, son repuestas a los

⁵⁰⁴ *Ibd.* págs. 80-81.

desequilibrios causados por comportamientos sociales que hacían peligrar la vida del grupo y de los individuos. A este proceso general, dice el profesor Damasio, designo con el nombre de homeostasis sociocultural. En términos neurales, la homeostasis sociocultural empieza en el nivel cortical, aunque las reacciones emocionales al desequilibrio hacen que intervenga de inmediato una homeostasis biológica, lo que es un testimonio más de la compleja regulación de la vida a cargo del cerebro humano. La homeostasis sociocultural se añadió a una nueva capa funcional de gestión de la vida, pero la homeostasis biológica siguió allí realizando su función. Finalmente la idea de que existen dos clases generales de homeostasis, la biológica y la sociocultural, no debe interpretarse considerando que la segunda es una construcción puramente cultural. La biología y la cultura son plenamente interactivas. La homeostasis sociocultural esta modelada por el funcionamiento de muchas mentes cuyos cerebros han sido contruidos de un cierto modo bajo la dirección de genomas específicos. Las variedades biológica y sociocultural de la homeostasis se hallan separadas por miles de millones de años de evolución, y, sin embargo, promueven el mismo objetivo, la supervivencia de los organismos vivos que habitan. El modo en que los seres humanos gestionan la vida requiere de las dos homeostasis en interacción continua⁵⁰⁵.

En toda la historia del pensamiento moral, no hay un antecedente tan claro de lo que ha llegado a descubrir la neurobiología contemporánea, como la de aquél pensador del siglo IV-III (a.d.e.) que se llamó Epicuro, que hizo del cuerpo la razón fundamental de su Ética porque le consideraba como principio y raíz de todo bien y, porque entendía, que “vana es la virtud que no procura algún placer”⁵⁰⁶.

Con el Canon dejó establecido Epicuro uno de los fundamentos de su concepción tridimensional de la autonomía moral, constituida por el Canon, la Física y la Ética, porque en cada uno de ellos se manifiesta el dinamismo y la complejidad

⁵⁰⁵ *Ibd.* págs.436 a 439.

⁵⁰⁶ Usener 512.

de la autonomía moral. El Canon que hacía de la sensación el umbral de todo conocimiento pudo inspirarle esta carta a Meneceo, en la que nos ofrece algunas de las ideas sobre la autonomía moral como la entendía Epicuro: “Porque ¿quién crees que puede aventajarse a aquél que opina santamente de los dioses, nunca teme a la muerte y, discurre bien del fin de la naturaleza; que pone la aspiración de los bienes en cosas fáciles de alcanzar y prevenir copiosamente, y que tiene por breves la duración de los males y su molestia; que niega el destino, al cual muchos introducen como dueño absoluto de todo, y sólo concede que tenemos algunas cosas por la suerte, pero todas las demás por nosotros mismos; y en suma, quién puede aventajarse a aquél que opina que la libertad reside en nosotros porque la aprobación o la censura surgen de nuestra propia naturaleza? Sería preferible seguir las fábulas acerca de los dioses que someterse servilmente al destino de los naturalistas; pues, lo primero puede tener excusa por el honor de los dioses, pero lo segundo es una degradación inexcusable”⁵⁰⁷.

El contenido de la Carta puede resumirse así:

a) El proyecto de nuestra vida depende de nosotros y tiene su fin en sí misma. Por eso el hombre no teme a la muerte.

b) La libertad reside en nosotros mismos.

c) El hombre es su propia autoridad moral porque surge de nuestra naturaleza lo que aprobamos como bueno o censuramos como malo.

d) Nadie debe someterse servilmente al Destino porque solamente la voluntad del hombre es la que gobierna su vida.

⁵⁰⁷ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*. op.cit.

e) El hombre, moralmente autónomo, no es aventajado por nada, ni por nadie extraño a él mismo.

f) El honor de los dioses se degrada si hacemos caso de las fábulas que nos cuentan que están pendientes de nosotros.

1.4.2.- LA FÍSICA.

1.4 2. 1.- Conocimiento empírico y conocimiento especulativo

Aun cuando, como ya hemos dicho, cada una de las tres partes que constituyen el sistema filosófico de Epicuro gira en torno a la cuestión de la autonomía moral, sin embargo, en la Física, hay otros temas en los que no nos vamos a detener, porque solamente nos vamos a fijar en esos planteamientos del mundo físico epicúreo que están íntimamente relacionados con el objeto de esta tesis.

“Conocidas estas cosas conviene ya ver las ocultas. Será la primera que nada se hace de nada o de lo que no existe. El universo siempre fue tal cual es hoy, tal será siempre, y nada hay en que se convierta, pues fuera del mismo universo nada hay que pueda pasar y en que pueda mudarse. Si no hubiese el que llaman vacío, el lugar y la naturaleza sólida, no tendrían los cuerpos adonde estuviesen ni por donde se moviesen, como es claro se mueven. Así, los principios de las cosas precisamente son las naturalezas de estos cuerpos átomos o indivisibles”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁸ Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto*, X, 29, 30. op.cit.

Probablemente, esta es la mejor carta de identidad de esa corriente de pensamiento, tan opuesta a la oficialmente considerada como ortodoxa, de la Academia y el Liceo, y que desde Tales de Mileto hasta Demócrito, Anaxágoras y Protágoras, se conocía como pensamiento jónico en un sentido amplio, porque incluía las ciudades costeras del Asia Menor y Tracia. Evidentemente y tal como hemos visto anteriormente, estamos ante dos actitudes radicalmente diferentes en la forma de entender la filosofía en el tránsito del siglo V al siglo IV en Atenas: la que la historiografía ha llamado corriente cosmológica por un lado y, la corriente metafísica por otro. Y que, nosotros nos permitiremos calificar, al pensamiento empírico y autónomo de los jonios y sofistas, como corriente heterodoxa por un lado y, por otro, como corriente ortodoxa, tanto al dualismo y heteronomía platónicas como al realismo especulativo y conceptualista aristotélico. Probablemente, nos vemos inducidos a ello por esa recurrente circunstancia que a veces nos ofrece la historia y que, en nuestro caso, se dio de forma semejante en las batallas ideológicas y filosóficas que jalonaron también el tránsito del siglo XIX al siglo XX en España, como vimos anteriormente. En nuestro país, pertenece a la evidencia histórica identificar como pensamiento ortodoxo a Menéndez Pelayo y al conservadurismo político-religioso y, como heterodoxo al pensamiento empírico y moral del krausismo, la Institución Libre de Enseñanza y el progresismo republicano. En lugar de hacer un recorrido histórico sobre la autonomía moral con la actitud de quien contempla un museo de antigüedades, en esta tesis hemos optado por realizar lo que las Escuelas anglosajonas y francesas han calificado de “vaivén histórico” y que, como ya hemos indicado, consiste en intentar comprender el presente mediante el pasado y éste mediante el presente. Y anteriormente hemos citado, como buen ejemplo de analogía histórica, *La revolución romana* de Ronald Syme.

En definitiva, el pensamiento cosmológico de los filósofos griegos era una filosofía de la observación y de la experiencia y, por tanto, que situaba el conocimiento empírico por encima del puramente especulativo y, no admitía más

realidad, que la obtenida por la experiencia. Y, en nuestro país, esa preferencia por la observación y por la experiencia es lo que el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza se empeñaron en incorporar a una pedagogía que, estaba encerrada en lo memorístico y el dogmatismo metafísico. Precisamente, nuestro heterodoxo empirismo habían descubierto que, en algunos países de aquella Europa del siglo XIX, se practicaba un tipo de enseñanza que llamaban la “nueva pedagogía” y que consistía, en que los alumnos, vieran, con sus propios ojos y tocaran con sus propias manos, el mundo que existía fuera de la escuela y luego le pusieran nombres a sus experiencias. Era también una pedagogía de la libertad de pensamiento, porque las experiencias vividas por los alumnos no se volcaban en unos moldes previamente establecidos, sino que, autónomamente, cada uno las calificaba según su personal modo de verlas. En el discurso de inauguración del año académico 1880-1881, Giner de los Ríos había dicho: “La fe ardiente depositada tiempo atrás en las excelencias filosóficas del krausismo, parece trasladarse al juicio formulado sobre la nueva pedagogía creada gracias a los esfuerzos de Rousseau, Pestalozzi y Fröbel: el método empírico”⁵⁰⁹.

En un contexto de profundas y enconadas crisis ideológicas y políticas, se comprenden las radicales opiniones de Epicuro que, también en un contexto igualmente conflictivo, pudieron hacer suyas, unos siglos más tarde, los heterodoxos españoles: “Feliz tú que huyes, a velas desplegadas, de toda clase de cultura (paideia)”⁵¹⁰. “El que pone el oído a la naturaleza y no a las vanas opiniones será siempre autosuficiente.”⁵¹¹ “Te considero feliz, Apeles, porque desprovisto de toda educación –paideia- te entregaste a filosofar”⁵¹². “Para Epicuro el idealismo platónico era el mayor fraude hecho a los hombres”⁵¹³.

⁵⁰⁹ Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza*, Fundación Albeniz, 2010, pág. 485.

⁵¹⁰ Usener 163.

⁵¹¹ *Ibd.* 202.

⁵¹² *Ibd.* 117.

⁵¹³ Cita de Carlos García Gual en *La Filosofía Helenística*, op.cit., pág. 60.

Esa crítica radical que hace Epicuro de la cultura que gozaba, en la Atenas del siglo IV, de un aureola y prestigio indiscutibles, le sugiere a nuestro maestro Emilio Lledó, el siguiente análisis “La cuestión con la que se enfrenta Epicuro es, entre otras, replantearse los principios sobre los que, tanto las obras de Platón como las de Aristóteles, se asentaban en unas circunstancias políticas y sociales distintas de las que rodearon a Aristóteles y, sobre todo, a Platón, y, por tanto, tenía que ser también distinto el diseño pedagógico e incluso la respuesta política. Y Epicuro es el filósofo del orden terrestre que, solamente puede establecerse, si se implanta sobre una teoría del *más acá*, cuyo centro es el cuerpo. Educarlo era, pues, aceptarlo; reconocer que en él reside toda posibilidad de sentido en la vida y, toda esperanza, de hacer una cultura que no sea ya una cultura de logos, sino de cuerpos. Sobre esta perspectiva se podrá edificar después una paideia; pero antes hay que liberarnos de la que tenemos. Y concluye Lledó con una cita de Epicuro recogida por Usener 408: “Toda la cultura tradicional es solo objeto de rechazo, lastre que nos conduce a la infelicidad, olvido de esa inmediatez de la carne en donde se encierra todo bien”⁵¹⁴.

En la Memoria del curso académico de la Institución Libre de Enseñanza correspondiente al año 1877, se decía, en unos términos que, por utilizar un lenguaje académico, no eran menos radicales que los utilizados por Epicuro en el siglo IV a.n.e, lo siguiente: “El proyecto ha llegado a su realización; la idea se ha convertido en hecho, y el ideal de que el profesor no tenga otro criterio que el de su propia conciencia; el estudio, otro método que el dictado por la razón; la verdad, otro sistema que el nacido de su naturaleza; el pensamiento otra escuela que la de la libre investigación, la vida científica, en suma, más guía, más principio que la indagación, ajena a todo espíritu de exclusivismo, a todo estrecho sentido de secta; este ideal, repetimos, rara vez indicado en nuestra legislación, lo ha llevado a la práctica la Institución Libre de Enseñanza”⁵¹⁵.

⁵¹⁴ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, op.cit., págs.129 y 131-132.

⁵¹⁵ Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza*, Fundación Albeniz, 2010, pág. 422.

1.4.2.2- El clinamen.

Sin duda para desprenderse del lastre de la paideia tradicional había que hacer del mundo físico una realidad sometida a la experiencia y a la razón. Y para ello, Epicuro, parte de dos hechos: no nos consta que la existencia del universo se deba a ningún acto de creación divina y, en segundo lugar, la realidad última de la que están compuestas todas las cosas son los átomos. No parece exagerado decir que se trata de una anticipación, a lo que iba a ser la ciencia moderna a partir del siglo XVII, verdaderamente sorprendente y certera.

El vacío es el espacio que hace posible el movimiento incesante de los átomos, lo que produce continuamente esos fenómenos que engendran la multiplicidad de las cosas de modo que, ni ha existido un caos previo al origen del Mundo, ni un agente externo ordenador de ese caos. “Desde luego el todo fue siempre tal como ahora es, y siempre será igual,” dice Epicuro en el texto de la *Carta a Herodoto* que hemos citado anteriormente⁵¹⁶. En la constitución de los compuestos atómicos que forman los infinitos mundos posibles, no ha intervenido ninguna divinidad, ni en forma de Demiurgo, como decía Platón, ni de Providencia, ni de necesidad, solo ha intervenido el azar, la casualidad. Son afirmaciones suscritas hoy por la ciencia biológica y la antropología que han tenido que replantearse sus propias concepciones del mundo y del hombre especialmente a partir de Darwin. Como dice Eric.R. Kandel, premio Nobel de Fisiología en el año 2000: “Darwin fue el primero en afirmar que la fuerza que guía el cambio de la evolución no procede de los cielos, ni de un propósito consciente, sino de la selección natural, un proceso de clasificación completamente espontáneo basado en variaciones hereditarias”⁵¹⁷.

⁵¹⁶ Diógenes Laercio X, 29 que hemos citado anteriormente.

⁵¹⁷ R. Kandel, Eric, *Psiquiatría, psicoanálisis y la nueva biología de la mente*, Ars Médica. 2007.

“Los átomos no tienen ninguna cualidad excepto la figura, el tamaño y el peso. Son indivisibles e inmutables puesto que no pueden pasar todos a la existencia, antes bien perseveran firmes cuando se disuelven los compuestos. Los átomos se mueven continuamente y es la naturaleza del vacío que separa cada átomo quien obra este movimiento. La pesadez que los átomos tienen causa su trepidación y movimiento, a efectos de la colisión o desviación. Estos átomos no tienen principio puesto que ellos y el vacío son causa de todo”⁵¹⁸. Y en Lucrecio se explica la misma teoría de la siguiente forma:

*“Sed, ne res ipsa necessum intestinum habeat cunctis in rebus agendi et devincta quasi cogatur terre patique, id fecit **exiguom clinamen** principiorum nec regione loci certa nec tempore certo”* - pero que no tenga dentro la cosa en sí misma una ley necesaria en todos los hechos que cumpla, que así como atada a sufrir la fuerza cediendo, eso lo hace **el desvío pequeño** de los principios, ni en cierto lugar o sentido, ni en fijo y cierto momento-”⁵¹⁹. Algunos autores han señalado que la teoría epicúrea sobre la constitución de la materia permite asociarla con las teorías actuales sobre la energía, la estructura molecular, la teoría cuántica, el principio de indeterminación de la física o de las partículas elementales. Pero, como ya hemos señalado, a los efectos de esta tesis, lo que a nosotros nos interesa destacar es el hecho de que, Epicuro fundamenta la posibilidad del libre albedrío del comportamiento humano y, por tanto, de la autonomía moral, precisamente en su concepción sobre la estructura intraatómica de la realidad. Porque hemos visto en el texto citado: “No hay dentro de la cosa en sí misma una ley necesaria, sino que el pequeño desvío de los átomos es espontáneo e imprevisible”.

⁵¹⁸ Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto*. 32, 33, 42.op.cit.

⁵¹⁹ Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo, ed. Lucina, 1997, págs. 289-293.

Si los átomos cayeran en el vacío sin producirse colisiones, la formación de compuestos sería imposible. Tiene pues que existir un ligero movimiento oblicuo, desviatorio de los átomos en su caída que, azarosamente va a dar lugar a nuevas configuraciones a nivel atómico y que va a tener, en Epicuro, una interpretación decisiva en relación con el comportamiento humano. Lucrecio como hemos visto, se refiere a esa desviación de los átomos con la expresión *exiguom clinamen*. Con este concepto, cuya realidad ha confirmado la física moderna, Epicuro superó absolutamente la visión rígidamente materialista de Demócrito, porque concibió al átomo con poder de movimiento espontáneo, y le dotó de una existencia independiente y capaz de desviarse en su caída vertical y, escapar así, al dominio de la necesidad física.

Lucrecio explica de este modo el tránsito de la autonomía física a la autonomía moral: “Por otro lado ese *clinamen* o desviación mínima es lo que libera las cosas de un eterno encadenamiento fatal de causas, y es fundamento de la libre potestad de los seres vivos sobre sus movimientos: frente a los causados por empuje exterior, se distinguen claramente otros que nacen de dentro (y aquí, los ejemplos que pone Lucrecio, muestran ese movimiento voluntario engendrándose en el **animus** y, desde él, propagándose por el organismo), de manera que, la voluntariedad de actos de los seres visibles, tiene su cimiento, en la imprevisibilidad o incertidumbre de la desviación mínima de los átomos, tan invisible ella como ellos”⁵²⁰. Parece claro que, la superación de la paideia tradicional, debía conducir a hacer del hombre un ser libre y autónomo, para lo cual había que empezar por una concepción física del mundo completamente ajena a un acto soberano de creación por un ser extraño y omnipotente. Como hemos visto, en el microcosmos que es el hombre, la libertad tiene su origen en ese dinamismo intra-atómico concebido por Epicuro y, cuya grandeza, ha cautivado a la imaginación científica desde la era Moderna.

⁵²⁰*Ibd.* Libro II, 251-293.op.cit.

Finalmente, nadie más autorizado que Lucrecio para explicarnos la nueva *paideia* que buscaba Epicuro: “Para concluir, si un movimiento sigue a otro necesariamente y los átomos no son capaces de efectuar nunca una desviación que rompa la fuerza del destino, que salga de la interminable cadena de causas y efectos, ¿cómo, entonces, resulta que los seres vivientes sobre la superficie de la tierra son libres? ¿De dónde procede, me vuelvo a preguntar, esta libertad de la voluntad para romper las ataduras del destino, que nos da el poder de dirigirnos allí donde nos conduzcan los impulsos del deleite?”⁵²¹ Aquí están los principios de la nueva cultura que constituye el sistema filosófico de Epicuro: el hombre y el mundo tienen su origen y su fin en los átomos; el vacío hace posible el movimiento de los átomos; y del azar surge la multiplicidad de los seres, así como la libertad de la voluntad impulsada hacia el bien.

1.4.2.3.- El alma.

La teoría sobre el alma la incluye Epicuro en su tratado de la Física y, así, le dice a Herodoto: “El alma se compone de átomos sumamente lisos y redondos; y lo que está esparcido por lo demás del cuerpo es la parte irracional de ella; pero la parte racional es la que reside en el pecho. Así los que dicen que el alma es incorpórea deliran, pues, si fuera tal, no podría hacer ni padecer, pero nosotros vemos prácticamente en alma ambos efectos”⁵²². Según Lucrecio se llama *ánimus* a la parte racional del alma cuya actividad intelectual y cuya capacidad para la libertad se ejercen por aquellos átomos ultrafísicos o muy sutiles, y se llama *ánima* a la parte irracional del alma cuyos átomos menos sutiles se hallan extendidos por todo el cuerpo⁵²³.

⁵²¹ *Ibd.* Libro II, 251-260.op.cit.

⁵²² Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto*. Libro X., 45. op.cit.

⁵²³ Lucrecio, *De rerum natura*. Libro III, 340-350-420. op.cit.

La concepción epicúrea sobre el alma es radicalmente opuesta a toda la tradición espiritualista y desde luego a Platón y a Aristóteles. Éste nunca acabó de dar el paso de asimilar cuerpo y alma y mantuvo una especie de ambigüedad, para sostener al mismo tiempo la unidad sustancial del cuerpo y el alma y la diferencia semi-espiritual del alma, como vimos en el capítulo segundo. En cuanto a Platón ya vimos en capítulo primero que consideraba al cuerpo como la cárcel del alma y que ésta, antes de caer en el cuerpo, estuvo paseando en el carro alado por los cielos contemplando las Ideas.

Desde luego, cabe decir, que no ha habido en la historia del pensamiento moral, una teoría sobre el alma tan próxima a la ciencia moderna como la de Epicuro, de manera que, como ya hemos dicho, ni siquiera Kant, fue tan audaz para situar la autonomía moral en unos fundamentos tan empíricos y ultra-físicos, como lo fue el filósofo jónico de Samos. En cuanto que el átomo es eterno y, el mundo no ha sido creado, la autonomía del hombre se presenta como un hecho psico-biológico que la experiencia confirma, porque, en la vida diaria, no hay espacio, ni momento, para una heteronomía procedente de un Ser Divino que se afane en gobernar su obra. “No se ve qué interés podían tener los dioses en crear el mundo y, en nada se nota, que esta realidad del mundo, haya sido dispuesta para nosotros por los dioses”⁵²⁴.

Probablemente uno de los puntos decisivos de la autonomía moral epicúrea sea su afirmación de que el alma no es inmortal porque, consecuente con su concepción de la composición atómica del cuerpo, sus diferentes clases de átomos, ultra-físicos, más ligeros y tenues, siguen la misma suerte que el resto de los átomos cuando el cuerpo se extingue, es decir, cuando el cuerpo muere también muere el alma aun cuando, en este caso, hay que recordar el principio de Epicuro de que nada

⁵²⁴ *Ibd.* Libro V, 168-200. op.cit.

se hace de la nada, ni vuelve a la nada, ya que todo se transforma. La inmutabilidad y permanencia de los átomos hace que nada se destruya, sino más bien que todo se transforme. Los cambios en los cuerpos no son más que la manifestación de las distintas combinaciones de los átomos que están en movimiento eterno. “Vuelve asimismo a parar a la tierra lo que de tierra fue antes, y, lo que de orillas del éter vino a juntarse, eso lo acogen de nuevo las bóvedas celestiales”⁵²⁵.

“Tras estas cosas, hay que considerar refiriéndolo a las sensaciones y a las afecciones, pues de este modo será nuestra convicción más firme, que el alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminadas por todo el organismo muy semejante al aire que tiene temperamento cálido, de un modo parecido a éste, de otro modo parecido al aire. Existe también en el alma una parte que posee una enorme ventaja sobre lo ya mencionado por la sutileza de sus partículas, y que por eso está más sensiblemente compenetrada con el resto del organismo. Todo esto lo dejan en claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de los que quedamos privados al morir”⁵²⁶.

La distinción entre alma y cuerpo es puramente mental ya que en el cosmos de Epicuro todo es material. Todo animal es un compuesto de dos cuerpos, uno sensitivo y otro más sutil que lo mueve y vivifica. Estamos ante una concepción claramente materialista del hombre pero que elude el determinismo de la materia porque, esa parte del cuerpo que Lucrecio califica de animus racional, que se encuentra alojada en el pecho y está compuesta por unos átomos que son los más ligeros y sutiles de todos, realiza una actividad intelectual y, además, en ella está el origen de la libertad porque tiene la capacidad de decidir sobre su propia conducta.

Una vez que ha dejado claro que el cuerpo y el alma dependen radicalmente el uno del otro, extrae la conclusión, decisiva para la autonomía moral, de que,

⁵²⁵ *Ibd.* Libro II, 999. op.cit.

⁵²⁶ Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto*, Libro X, 43,44, 45, op.cit.

también el alma, debe tener su parte acorde con la muerte del cuerpo porque, de acuerdo con su propia naturaleza, no puede sobrevivir a la muerte de éste. La ruptura de la composición atómica en que consiste el cuerpo humano, constituye el cese de la única vida que existe en el hombre. Como dice García Gual: “lo que pretende Epicuro es quitar de la mente del hombre todo tipo de recelo o miedo a una existencia separada del alma, en la que incluso podría sufrir terribles castigos. No habiendo otra vida, no habrá ni miedos ni temores. Solo existe la vida que tenemos delante, sensitiva y corpórea, y en ella buscaremos la felicidad”⁵²⁷. “Así que, una y otra vez, ni se puede creer que las almas vivan independientes del cuerpo ni que de la ley de la muerte se libran”⁵²⁸.

1.4.3- LA ÉTICA.

Como vamos a ver, sin el Canon y la Física no sería posible entender la Ética epicúrea. La coherencia del sistema se establece en base a tres conceptos fundamentales: en primer lugar, el conocimiento se realiza por las sensaciones; en segundo lugar, el libre albedrío es posible debido al clinamen intra-atómico y, en tercer lugar, el placer, como fundamento de la felicidad humana, tiene en el cuerpo – sensación y libertad- su único modo de consumarse.

Epicuro se sitúa dentro de la tradición filosófica jónica en cuanto que Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro en el siglo VI, Demócrito, Protágoras y Anaxágoras en el siglo V habían hecho de la experiencia de los fenómenos y sus sensaciones el criterio para llegar a conocer la realidad. Sus enseñanzas se habían extendido por las islas y las ciudades costeras del Asia Menor y, en tiempos de Epicuro, constituían ya una tradición y un modo consolidado de entender la filosofía

⁵²⁷ García Gual, Carlos et alii, *La Filosofía helenística*, op.cit., pág. 74.

⁵²⁸ Lucrecio, *De rerum natura*. Libro III, 687-688. op.cit.

diferente a la que se enseñaba en la Grecia continental. El pensamiento jónico rechazaba la teoría fundamental del dualismo platónico: la del cuerpo y alma, la del engañoso conocimiento sensible y el infalible conocimiento inteligible, la teoría de las Ideas extraterrestres y la caída del alma dentro del miserable cuerpo. En los mitos del Fedro y el Fedón, Platón había explicado que solamente a través de la participación en el conocimiento de las Ideas, permanentes e inmutables, puede el hombre alcanzar su libertad y la perfección moral. “Pensemos que cada uno de nosotros es una marioneta divina”⁵²⁹.

Las fuentes para estudiar la Ética de Epicuro, son las siguientes:

- la *Carta a Meneceo*, recogida por Diógenes Laercio.
- Las *Máximas Capitales* también recogidas por Diógenes Laercio.
- Las *Sentencias Vaticanas* descubiertas en 1888 por C. Wotke en un códice Vaticano.
- El tratado *De rerum natura*, escrito por Lucrecio en el siglo I a.n.e.
- *Epicurea* de Ussener.
- *Moralia* de Plutarco.

La *Carta a Meneceo* tiene un comienzo espectacular. “Ni el joven dilate el filosofar, ni el viejo de filosofar se fastidie; pues a nadie es intempestivo ni por muy joven ni por muy anciano el solicitar la salud del ánimo. Y quien dice, o que no ha llegado el tiempo de filosofar, o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad, o que ya se ha pasado. Así, que deben filosofar viejos y jóvenes; aquellos para reflorcer en el bien a beneficio de los nacidos; éstos para ser juntamente jóvenes y ancianos, careciendo del miedo de las cosas futuras”⁵³⁰.

⁵²⁹ Platón, *Leyes I*, 644d-8.

⁵³⁰ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo* 91. op.cit.

La felicidad no es un don de dios, ni algo que nos sobreviene en un arrebató místico. Epicuro no hace concesiones a las tradiciones míticas que ponían en el sabio y en la vejez el tiempo propicio para la felicidad. Y ello es así, no solo porque todo hombre tiene derecho a la felicidad sino, sobre todo, porque el propio concepto de felicidad ha dejado de pertenecer al ámbito de lo sagrado y no consiste ya para Epicuro en una ascesis intelectual que solamente algunos sabios son capaces de alcanzar. Platón en su rechazo de los sofistas que defendían que los jóvenes podían filosofar, ya había sostenido que, solamente después de un duro y amplio aprendizaje, se podía llegar en la edad madura a iniciarse en la filosofía que consistía en la contemplación de la Idea del Bien. Para Epicuro, con la filosofía, lo que buscamos es la felicidad que nos libere de las angustias del alma y, ninguna edad, está libre de padecer esa enfermedad.

Aristóteles había negado a los jóvenes la capacidad de ser prudentes, porque entendía que esta era una virtud propia de ancianos y sabios. Y solamente estos pueden alcanzar esa prudencia y sabiduría en que consiste la verdadera felicidad. Para Epicuro la felicidad que no proporciona placer es un intelectualismo ajeno a la vida. Todo hombre, por el hecho de serlo, está capacitado para disfrutar del placer. No se requiere haber alcanzado previamente una paideia para disfrutarlo. Y menos aún, si esa paideia lo que produce son hombres sumisos y temerosos de los dioses. Filosofar es una actividad propia del hombre, no de una élite de hombres, porque consiste en la búsqueda de esa felicidad y de ese placer que son los propios de cada hombre en los diferentes momentos de su vida.

Como ha señalado García Gual, “se trata de un posición original e innovadora de Epicuro”⁵³¹, porque, seculariza y democratiza el concepto de felicidad que había sido secuestrado por las grandes elucubraciones teórico-místicas, y lo habían encerrado en un coto reservado para la aristocracia del pensamiento. Comenzando

⁵³¹ García Gual, Carlos et alii, *La Filosofía helenística*, op.cit., pág.79-80.

de esta forma la *Carta a Meneceo*, ya está Epicuro anticipando que su Ética estará fundamentada en la autonomía moral, porque nadie –ni dioses ni maestros indiscutibles- pueden excluirle ni imponerle al hombre perseguir y sentir la felicidad y el placer.

Una vez hecha esta introducción, le dice Epicuro a Meneceo que quiere explicarle lo que piensa sobre el placer, sobre la muerte, sobre los dioses, sobre los deseos y sobre la amistad. Y este es el orden que vamos a seguir a continuación, con el propósito de destacar la relación que pueda existir entre esos temas y la autonomía moral: 3.1- El placer; 3.2.- La muerte; 3.3.- Los dioses; 3.4.- Los deseos; 3.5.- La amistad

1.4.3.1.- El placer.

Afirma Emilio Lledó que es sobre el trasfondo de la filosofía de Platón y Aristóteles, sobre el que Epicuro construye sus propias teorías⁵³². Y recuerda que fue el pensador italiano E.Bignone, el que reconoció la importancia de la obra epicúrea y, el que recuperó el prestigio de Epicuro, afirmando, por primera vez en la historia de la filosofía, que Epicuro se perfila en toda su obra en una polémica constante con los planteamientos platónicos y aristotélicos.

1.4.3.1.1.- El placer como un fin en sí mismo.

Epicuro dice: “Las virtudes se han de elegir no por sí mismas, sino por causa del placer, como las medicinas por la salud. La virtud es inseparable del placer”⁵³³. Y en esta afirmación se encuentra la teoría más revolucionaria de Epicuro en la historia del pensamiento moral: mientras que Aristóteles concibe en su Ética a Nicómaco, el

⁵³² Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., ed.cit., pág. 44.

⁵³³ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo* 102. op.cit.

placer y el dolor como un medio para alcanzar la virtud, Epicuro suprime ese escalón intermedio y sostiene que la virtud se identifica con el sentimiento de placer.

Aristóteles dice: “La virtud es por tanto, un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”⁵³⁴; y, más adelante, afirma: “No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación, pero parecen ser lo mismo porque no pueden separarse”⁵³⁵. En la concepción de Aristóteles solamente es bueno el placer que sirve de medio para la perfección del hombre, teniendo en cuenta que, en éste, es la razón la que marca la pauta y el criterio para la felicidad. Epicuro otorga mayor estatuto ontológico al placer, porque, sin duda, habían proliferado en las escuelas y, en el tipo de educación (*paideia*) una pedagogía aséptica de las virtudes ensalzadas por sí mismas, e incluso con una sanción peyorativa a sus posibles efectos placenteros, en aras de un sentido radical de la austeridad no muy acorde con la realidad psico-biológica del hombre. La preeminencia **ontológica** del placer la expresa Epicuro afirmando que “toda elección tiene su principio y su fin en esa sensación de placer con la que juzgamos sobre la realidad de todos los bienes”⁵³⁶.

Platón dice: “Hay dos tipos de bienes, los humanos y los divinos. Los primeros dependen de los divinos. Además el primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo bien divino es el estado prudente del alma acompañado de razón”⁵³⁷. Y añade: “Cada persona posee en sí misma dos consejeros contrarios e insensatos a los que denominamos placer y dolor. Sobre estos se encuentra el razonamiento acerca de lo que es mejor o peor de ellas en una situación, que se denomina ley cuando se convierte en doctrina común del Estado”⁵³⁸. Y al término del mito de la caverna, le dice a Glaucón: “Dios sabe si esto es realmente cierto, en

⁵³⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro II, 6, 1106b 35-38.

⁵³⁵ *Ibid.* Libro X, 5, 1175b 33-35.

⁵³⁶ Diógenes Laercio, *Carta Meneceo* 95. op.cit.

⁵³⁷ Platón, *Leyes* I, 631b6, c7-8.

⁵³⁸ *Ibid.* I, c6, d1-4.

todo caso, lo que a mí me parece es que, dentro de lo que es cognoscible, lo que se ve al final y con dificultad es la Idea del Bien. Y una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha creado la luz y al señor de ésta, y que, en el ámbito inteligible, es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público”⁵³⁹.

Todo el pensamiento platónico está determinado por ese dualismo de realidades divinas por un lado y de realidades humanas por otro, en cuyo enfrentamiento es siempre lo divino quien se lleva el gato al agua. Así el placer y el dolor – consejeros contrarios e insensatos – han debido aparecer en un descuido de los dioses, obligándoles a éstos a poner delante de nuestras almas la Idea del Bien, que es como el faro que nos permite evitar las tormentas del proceloso mar de los placeres y dolores. Epicuro no niega la existencia de los dioses pero no cree que se ocupen de los hombres. “Pues ley es por sí de toda la esencia y ser de los dioses, que de esa su vida sin muerte en la paz más honda se gocen, lejanos de nuestros asuntos y sin que nada les importen”⁵⁴⁰. Y en las *Máximas* se recoge la siguiente afirmación sobre los dioses: “Lo bienaventurado e inmortal, ni él cuida de negocios, ni los encarga a otros, de donde nace que ni lo mueve la ira ni el afecto, pues todo esto supondría enfermedad y flaqueza”⁵⁴¹.

¿Cómo entiende Platón la participación de nuestros razonamientos en la Idea del Bien y la forma de proyectarse esta Idea en nuestras decisiones morales? “Pensemos, dice, que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que ha sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón sería”⁵⁴². Y a continuación explica que “las pasiones interiores nos arrastran

⁵³⁹ Platón, *República* VII, 537b 7-16.

⁵⁴⁰ Lucrecio, *De rerum natura*. Lucrecio I, 44-46. op.cit.

⁵⁴¹ Diógenes Laercio, *Máxima Capital*, I., op.cit.

⁵⁴² Platón, *Leyes* I, 644, d8-12.

como si fueran tendones y, al ser contrarias entre sí, definen la virtud y el vicio mediante la conducción aurea del razonamiento, puesto que es de oro”⁵⁴³.

Como ya expusimos en el capítulo primero Platón acepta de mala gana la importancia del placer en la vida humana, por lo que insiste en que debe ser sometido al control de la razón, en lo que, por otra parte, Platón coincide con todo el mundo, ya que el mismo Epicuro afirma, como veremos, la necesidad del control mediante la razón y la prudencia. Ahora bien, en lo que Platón no coincide mas que con los platónicos es fundamentalmente en tres cuestiones básicas: la categoría ontológica del placer pertenece al orden de los obstáculos que el hombre debe superar para llegar a la sabiduría que es la contemplación de la Idea del Bien; en segundo lugar, que los bienes sensibles que se dan en la tierra no son más que sombras, chispas y proyecciones del verdadero Bien que solo existe en el otro mundo, en el super-cielo, y que se identifica con la divinidad; y, en tercer lugar, que la verdadera libertad del hombre ante el placer consiste en mantenerse, como buenas marionetas de Dios, vigilantes y atentos a lo que ordenan las leyes divinas, haciendo de la Inteligencia el hilo de oro que asegura nuestra dependencia y sumisión a la voluntad divina en todo lo que concierne al gobierno, tanto de nosotros mismos como individuos, como al gobierno del Estado.

1.4.3.1.2.-La ausencia de dolor como categoría moral laica.

Probablemente uno de los conceptos más revolucionario de los descubiertos por Epicuro sea el de la “ausencia de dolor,” en griego *katastemático* que quiere decir el placer y la armonía que producen la ausencia de dolor. La relevancia consiste en que Platón interpretó ese placer como una *katástesis*, es decir, como la restauración de un orden perdido, el orden del placer ideal y trascendente que solamente proporciona la contemplación de las Ideas. Epicuro de-sacraliza el

⁵⁴³ *Ibd.* I, 644e, 645a 3.

concepto y elimina cualquier referencia de ese placer a una voluntad ajena al hombre. La “ausencia de dolor” se convierte en una de las primeras categorías laicas de la historia de la autonomía moral. Ese placer *katastemático* se produce cuando simultáneamente se dan la ausencia de dolor físico y la paz del alma – aponía más ataraxia –Desde el punto de vista de la teología platónica, sostener que la ausencia de dolor tiene por sí misma la capacidad de producir en el hombre un hecho, tan positivo y eficaz, como es un estado de felicidad, era tanto como dejar sin ocupación a la Omnipotencia y la Providencia Divinas y, por el contrario, suponía consolidar la idea de que en el cuerpo se encuentra la fuente de toda felicidad.

Desde Platón la felicidad era el restablecimiento y recuperación de un orden perdido, anterior y externo al hombre. Epicuro fue el primero en descubrir y poner en el mismo hombre la fuente y el origen de su felicidad. Durante trece siglos, por alguna poderosa razón, se prefirió una felicidad otorgada, arrebatándole al hombre su autonomía moral y poniendo la causa de la felicidad en un Ser ingeniosa y brillantemente inventado. Con lo que, de paso, se hacía imprescindible la creación de un poderoso cuerpo de intermediarios e intérpretes del Agente-Dispensador de la felicidad de los hombres. Así, en torno a la felicidad y a la muerte, ha surgido una poderosa industria cuya supervivencia ha consistido en tener al hombre dominado por el miedo y la enajenación de sí mismo.

La felicidad platónica era un don divino que no tenía, por tanto, su origen en la ausencia de dolor, sino en una benevolencia que le adviene al hombre desde fuera como recompensa a su buena conducta. En ese concepto de felicidad cabe que pueda perderse o recuperarse, no por voluntad del hombre, sino por haberse ganado o perdido con su conducta la benevolencia de los dioses providentes. Pocos siglos más tarde San Agustín, como veremos más adelante, elaborará su teoría de la gracia divina sobre ese concepto de pérdida y recuperación de la felicidad, con el auxilio divino.

Desde que la mera ausencia de dolor puede ser causa de felicidad, abandonamos el victimismo del valle de lágrimas y podemos considerarnos autónomos, en una cuestión tan fundamental, como es el origen de la felicidad. El protagonismo no viene de fuera sino que tiene un origen orgánico, biológico, y es, en la disposición del cuerpo y su cerebro, donde se encuentra la causa originante de ese estado de plenitud que conocemos como felicidad. Ciertamente hay una interacción cuerpo, cerebro y cultura pero, la raíz psicobiológica tiene un carácter previo y decisivo. Dada la concepción antropológica de Epicuro, en virtud de la cual, el hombre es un compuesto de átomos, unos más sutiles que otros según sus funciones, es coherente su concepción del placer en el que distingue entre la aponía del cuerpo (ausencia de dolor físico) y la ataraxia, como ausencia de perturbación, en aquella parte constituida por los átomos más sutiles a la que convencionalmente llamamos alma. De modo que la coincidencia de aponía y ataraxia constituye el placer más completo que, para Epicuro, es fácil de alcanzar: “quien sabe elegir y evitar lo que es conveniente para la salud física del cuerpo y para la tranquilidad del alma, alcanza el fin que no es otro que vivir felizmente, porque disfruta más agradablemente de la abundancia quien menos necesitan de ella y porque todo lo natural es fácilmente procurable y lo vano difícil de obtener”⁵⁴⁴.

Este planteamiento de la felicidad, tan alcanzable por cualquier hombre, no es que esté muy lejos de los planteamientos platónicos y aristotélicos, es que se trata de una antropología diferente en cuanto que considera el cuerpo del hombre como el principio fundamental de la reflexión filosófica. Si la autonomía moral tiene exigencias diversas, la principal consiste en que el hombre es el hacedor de su propia felicidad y, en este sentido, una vez más, hay que reconocerle a Epicuro haber trazado, con talento y anticipación, los mecanismos por donde iba a transitar en el futuro la concepción secularizada de la ética.

⁵⁴⁴ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*, 94-96, op.cit.

La ética contemporánea, tanto desde el punto del pensamiento filosófico como religioso, ya no puede considerar el fenómeno moral como perteneciente a un mundo extraño al cuerpo. La neurobiología tiene claramente establecidos los fundamentos de esa unidad en la diversidad de la que surge el “yo” como el centro de imputación de toda la vida del hombre: “La mente y la conciencia, el autos, no ocurren en una única área, región o centro del cerebro. La mente y la conciencia surgen del funcionamiento muy bien articulado de varias zonas cerebrales. Entre estas son fundamentales la región superior del tronco encefálico, un conjunto de núcleos situados en la región del tálamo y sectores específicos de la corteza cerebral. No hay un único mecanismo que explique la conciencia en el cerebro, no hay un único dispositivo, ni una única región, ni un solo rasgo característico, del mismo modo que una sinfonía no puede ser interpretada por un solo músico o ni siquiera por unos cuantos solistas. Se precisa una multitud. La aportación de cada uno importa, pero solo el conjunto produce el resultado de la conciencia reflexionando sobre sí misma, es decir, el yo. Así que, lo curioso del caso, es que este “yo” solo aparece al final del proceso porque la coordinación se produce espontáneamente sin nadie que actúe dirigiéndola. Es decir, el yo es el resultado no el causante de la coordinación⁵⁴⁵.

Probablemente en una concepción del hombre tan materialista como la de Demócrito podría tener sentido la idea de Aristipo de Cirene quien, según Diógenes Laercio, no admitía el placer estable a que da lugar la aponía y la ataraxia y que constituye el placer más completo y pacífico del alma (catastemático), sino solamente el placer que está siempre en movimiento (cinético), porque veía al cuerpo como un organismo materialmente uniforme, unívoco, simple y reiterativo. Por el contrario, en una concepción del cuerpo como un microcosmos, como un universo en el cuerpo, plural, diversificado, complejo, imaginativo y dotado de libre albedrío, como

⁵⁴⁵ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., págs.49-50-51.

era la opinión de Epicuro, para quien, además, esa pluralidad no era una entelequia metafísica, sino que era una consecuencia de la diversidad atómica del cuerpo, el placer era plural y diversificado. “En orden al placer, disiente Epicuro de la escuela cirenaica fundada por Aristipo de Cirene, quien no admitía el placer habitual y estable (catastemático) sino solo el que está en movimiento (cinético). Pero Epicuro admite a entrambos, el del alma y el del cuerpo, porque la tranquilidad del ánimo y la ausencia de dolor físico son placeres estables”⁵⁴⁶.

Epicuro, coherente con su idea de las dos clases de átomos de que se compone el organismo humano, concibió esa distinción entre placer cinético y catastemático porque entendía que los placeres en movimiento o cinéticos son específicos de los sentidos corporales e inferiores a los placeres catastemáticos, pero constituyen el requisito mínimo para llegar a estos últimos a los que considera el principio y el fin de la vida feliz. Mientras el dolor físico que conlleva el hambre no desaparezca será imposible alcanzar la paz del alma. Así, el humanismo epicúreo, no se construye sobre fantasías o arrebatos místicos, sino sobre esa suprema realidad del hombre constituida por su cuerpo.” El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación del dolor”⁵⁴⁷. Y la ausencia de dolor nos abre las puertas de la felicidad.

1.4.3.2.- El cuerpo.

El hombre es una contradicción que anda, creo que dijo Pascal. Por un lado el sentimiento de placer nos lanza hacia el deseo de su permanencia y, por otro, la limitación físico-espacial de nuestro cuerpo se corresponde con la incapacidad para hacer del placer físico un estado de satisfacción ininterrumpido. ¿Es que puede existir un placer supremo liberado de los inconvenientes de nuestra condición

⁵⁴⁶ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*, 101. op.cit.

⁵⁴⁷ *Máxima Capital III*.

corporal? Toda la filosofía griega ha girado en torno a esa cuestión. La Ética a Nicómaco y el Filebo conducen al paraíso en el que, se pretendía que convivieran armoniosamente, los imperativos de una carne sujeta al efímero orden del tiempo con una vida liberada de los sentidos y dedicada a la contemplación de la sabiduría divina.

Pero para Epicuro la vida contemplativa está anclada en la carne. Cualquier intento de levantar la felicidad del hombre sobre la Idea de un Bien ajeno a la realidad corporal es un engaño y una frustración. No hay placeres ilimitados. Hay que domesticar ese potro que quiere convertirse en Pegaso. No es aceptable la idea de que la Divinidad nos engendró y depositó la chispa del deseo en nuestro cuerpo, cuyo carácter insaciable se concibe como una señal de nuestra tendencia a la inmortalidad. No es correcto atribuir a esa Divinidad un propósito tan cruel. Y Epicuro armado con las sencillas armas de la observación empírica y la razón, nos dice: “La carne pone límites al placer ilimitado, y un tiempo limitado sería necesario para alcanzarlos. Pero el pensamiento que se ha dado cuenta del fin y límite de la carne, y que ha eliminado los temores de la eternidad, nos prepara para una vida perfecta, y para nada precisamos ya de un tiempo infinito. Porque ya no rehúye el placer. Y cuando las circunstancias nos llevan al momento de dejar la vida, no nos vamos de ella con el sentimiento de que algo nos faltó”⁵⁴⁸.

El cuerpo está constituido, de tal forma, que tiene su propio código de los umbrales de tolerancia psicobiológica, cuya vulneración conlleva riesgos para la propia subsistencia de la capacidad de sentir el placer. Pero el cuerpo y la sensación, dice Epicuro, son *álogos*, irracionales, y la parte racional alojada en los átomos más sutiles, es la que tiene la capacidad de reflexionar y responder al desmedido afán de placer de la carne, proponiendo pautas de contención y moderación que aseguren su continuidad en el tiempo. Porque es de la felicidad temporal de lo que se trata no de

⁵⁴⁸ *Máxima Capital XX.*

una felicidad sobrenatural, que para Epicuro pertenecía al reino de las fantasías engañosas.

1.4.3.2.1.- Todo es cuerpo. No hay alma por un lado y cuerpo por otro.

Como ha dicho Emilio Lledó: “El criterio de reconocimiento corporal ni es ideológico, ni supone el reencuentro con un trasnochado materialismo. Porque, en primer lugar, esas viejas divisiones de materialismo o espiritualismo, aunque tienen una cierta utilidad en el lenguaje de la cultura, no tienen la más mínima consistencia en los hechos de la naturaleza. No hay para Epicuro primacía del cuerpo, porque todo es cuerpo y porque, en segundo lugar, esa entidad –alma- que la cultura también ha inventado como resultado de maravillosos procesos de reflexión, está constituida por átomos más finos y sutiles que interactúan con los del resto del organismo”⁵⁴⁹.

En unos momentos en los que el ciudadano griego estaba sufriendo no solo el hambre y la miseria sino, además, la desaparición de todo lo que había dado sentido a su mundo, como la polis democrática y una religión cívica que estaba presente en todos los instantes de su vida, ni el extremismo de los cirenaicos ni el intelectualismo elitista de Platón y Aristóteles, le podía ofrecer un nuevo sentido a sus vidas y devolverles, aquella autonomía, personal y política, que había sido un hecho excepcional en todo el mundo entonces conocido.

Y es, en este contexto de frustración radical, cuando Epicuro pronuncia la frase que ha escandalizado a todas las Academias: “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Todo aquello que es sabio y excelente tiene que ver con él.”⁵⁵⁰ Parece evidente que, ante el espectáculo de las gentes hambrientas, no podían los filósofos seguir, en sus ámbitos exclusivos, dedicados a las elucubraciones metafísicas

⁵⁴⁹ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., págs. 88-89.

⁵⁵⁰ Usener 409.

de espaldas a lo que estaba pasando. “Vana es la palabra del filósofo que no sirve para curar algún sufrimiento del hombre”⁵⁵¹. En todo caso, más escandalosa es la frase de Platón cuando afirma que el hombre debe ser un “títere” en manos de los dioses y, sin embargo, la historia de la filosofía ha pasado por alto el exabrupto, cuando, en este caso, la frase ha servido para consagrar la sumisión del hombre y condenar cualquier clase de autonomía, mientras que, lo que pretende Epicuro, lo explica claramente en una de esas Sentencias que, después de un olvido de siglos, encontró el filósofo C. Wotke en 1888, en un códice de la Biblioteca Vaticana: “Este es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga esto y, espere conservarlo, podría rivalizar con Zeus en felicidad”⁵⁵².

Sin embargo, los escolásticos que, en la Edad Media, sostuvieron el principio de *primum vivere deinde philosophare*, conscientes o no de ello, estaban admitiendo lo que para Epicuro era el principio y fundamento de la sabiduría: el cuerpo. Para Epicuro, cuando en el año 306 fundó el Jardín, era un escándalo que, mientras la gente se moría de hambre, en la Academia y el Liceo siguieran elucubrando si los conceptos universales tenían o no fundamento en las cosas. En varios fragmentos de sus cartas se refiere Epicuro al envío de alimentos a los residentes del Jardín, debido a las restricciones a las que se vio sometida Atenas por las frecuentes guerras y asedios que soportó durante los últimos años del siglo IV y comienzos del III (a.n.e.): “Con nobleza y generosidad os cuidasteis de mí en el abastecimiento de grano y disteis sublimes muestras de vuestra benevolencia para conmigo”⁵⁵³. Y el mismo Plutarco dijo que durante el asedio llevado a cabo por Demetrio Poliorcetes en el año 295 (a.n.e), “Epicuro mantuvo a sus discípulos repartiendo entre ellos habas contadas”⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ Usener 221.

⁵⁵² *Sentencias Vaticanas*.33).

⁵⁵³ Usener 183.

⁵⁵⁴ Plutarco, *Demetrio*, 34.2).

1.4.3.2.2.- Lo bello moral debe procurar placer.

Al parecer determinadas expresiones de Epicuro, como la anterior, se ha pretendido sostener que son la causa del desprestigio y mala fama que la filosofía epicúrea ha tenido en la historia. Entre esas expresiones se citan, como motivo de escándalo, las siguientes: “Yo escupo sobre lo bello moral y sobre aquellos que vanamente lo admiran, cuando no procura algún placer”⁵⁵⁵. Y esta otra sentencia: “Yo invito a los placeres continuos y no a esas virtudes, vacías y estúpidas, que llevan consigo turbadoras esperanzas de recompensa”⁵⁵⁶. Esta desmesura de Epicuro fue utilizada por Plutarco para hacer una airada crítica del epicureísmo: “Pues son los epicúreos, que desprecian las ideas sobre Dios y la Justicia, por considerarlas cuentos y piensan que el bien se encuentra en el vientre y en los demás poros por los que se presenta el placer, quienes tienen necesidad de Ley, miedo y golpes y de algún rey o gobernante que tenga en sus manos la justicia, para que su glotonería, envalentonada por su ateísmo, no los lleve a devorar a sus vecinos”⁵⁵⁷. Nos parece que la mejor forma de considerar, tanto las duras expresiones de Epicuro, como las iras de Plutarco, es situarlas dentro de lo que consideramos es el pensamiento básico de Epicuro sobre el placer y que, se contiene, en los siguientes textos de la *Carta a Meneceo* y de las *Máximas Capitales*:

“Cuando, en cambio, decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los lujuriosos y disolutos, como se figuraron algunos, ignorantes de nuestra doctrina o contrarios a ella, o bien la entendieron siniestramente, sino que unimos el no padecer dolor en el cuerpo con el estar tranquilo en el ánimo. Pues lo que engendra una vida feliz, no son los banquetes ni orgías constantes en el disfrute de muchachos ni de mujeres, ni de pescados, ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa, sino un sobrio raciocinio que, en cada caso, indaga si vale la pena el

⁵⁵⁵ Usener 512.

⁵⁵⁶ *Ibd.* 116.

⁵⁵⁷ Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres. Contra Colotes*, 1125^a, Editorial Gredos, Madrid, 2004.

placer”⁵⁵⁸. Esa importante distinción que hace Epicuro entre placer catastemático y placer cinético, “el no padecer dolor en el cuerpo por una lado y, por otro, el estar tranquilo en el ánimo”, es ignorada por Plutarco en todo su obra contra el epicureísmo. Y, como señaló Barigazzi, “solo le interesa a Plutarco señalar e ilustrar cómo Epicuro pone el sumo bien en la parte menos estimable del hombre, el cuerpo. No admite que en esa distinción los epicúreos fundamentan la limitación de las pasiones y promueven la vida simple y moderada. Por el contrario, se refiere Plutarco exclusivamente a que el epicureísmo tiene una desmedida indulgencia hacia el vientre según la creencia vulgar”⁵⁵⁹.

“De todas estas cosas el principio y el mayor bien es la prudencia (*phronesis*). Por ello es incluso más preciada que la filosofía. Todas las otras excelencias humanas, o virtudes, provienen de ella, porque enseña que no se puede vivir bien, sin vivir sensata, bella y justamente; ni vivir sensata, bella y justamente sin vivir bien y plazeramente. Las virtudes son, pues, algo connatural a bien vivir, y el bien vivir es inseparable de ellas”⁵⁶⁰. Y en las *Máximas* dice: “No puede haber vida placentera si no es también prudente, honesta y justa; ni se puede vivir con prudencia, honestidad y justicia, sin que también se viva plazeramente. Aquél, pues, que no vive con prudencia, honestidad y justicia, tampoco podrá vivir con placer”⁵⁶¹. Evidentemente, si el cuerpo es la medida de la felicidad, la autonomía moral se guía por la prudencia para elegir los medios eficaces y rechazar los obstáculos que conducen a ella.

⁵⁵⁸ Diógenes Laercio X. *Carta a Meneceo* 97, op.cit.

⁵⁵⁹ Barigazzi, A., *Plutarco contra Epicuro*, Florencia, 1978, n.14, pág. XIII, citado por Juan Francisco Martos Montiel en la *Introducción al Tratado de Plutarco* titulada *Sobre la Imposibilidad de vivir plazeramente según Epicuro*, Editorial Gredos, Madrid, 2004.

⁵⁶⁰ *Carta a Meneceo*, 98. op.cit.

⁵⁶¹ Diógenes Laercio X, *Máxima Capital*, V., op.cit.

1.4.3.2.3.- Todo acto moral es antropónimo.

En cualquier caso, la historia del pensamiento moral hasta el siglo XVII, no le iba perdonar a Epicuro que hubiera tenido el atrevimiento de poner la felicidad en el placer del cuerpo y con ello, afirmar la autonomía del hombre en su aspiración a la felicidad y derribar las falsas barreras sobre el placer. Refiriéndose a la tan criticada frase de Epicuro, ha dicho Emilio Lledó: “Se trata de una fuerte agresión a una hipócrita concepción de la moral, que dice negar el placer, fomentar el sacrificio y que, por otra parte, reconoce y cultiva el natural e inequívoco imperativo del gozo, predicando para otros el ideal de un ascetismo empobrecedor, con la excusa de que pueda servirles para compensar las miserias de la vida que, por supuesto, el predicador no compartirá nunca. La historia nos enseña con abundantes ejemplos esta teoría de la “doble verdad” a la que, siglos después, en un texto famoso, habría de referirse Kant”⁵⁶².

En este momento histórico, en que uno de los pueblos más desgraciados y hambrientos de la tierra, como son algunos de los pueblos de África, que están sufriendo la epidemia del sida, quien se considera a sí mismo como la máxima autoridad moral de la Tierra, les ha dicho que el uso del preservativo es inmoral y que es la castidad el mejor remedio contra la epidemia. Una buena parte de la opinión pública y privada del mundo civilizado, creyente y no creyente, ha repetido hoy la frase que, también en momentos de una crisis global, pronunció Epicuro: “yo escupo sobre lo bello moral y sobre aquellos que vanamente lo admiran, cuando no procura algún placer”⁵⁶³.

Para la filosofía tradicional estaba muy claro que una cosa era la felicidad del alma y otra muy diferente el placer del cuerpo. Pero, en la concepción de Epicuro sobre el hombre, no existe el dualismo alma-cuerpo, solo existe un cuerpo

⁵⁶² Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., ed.cit., pág. 109.

⁵⁶³ Usener 512.

compuesto de átomos distribuidos por todo el organismo y, siendo unos más ligeros que otros, según sus funciones. De este modo, la felicidad del hombre no está sujeta a dos dominios diferentes: aquel del que proceden los mensajes míticos que sirven de alimento al alma y, por otro lado, aquel del que proceden los bienes materiales que aseguran la permanencia del cuerpo. Epicuro rechaza este dualismo que sitúa en mundos distintos el conocimiento de los sentidos y el que nos procuran la inmutabilidad y universalidad de las Ideas eternas. El cuerpo es la única fuente y origen de nuestros conocimientos.

Platón y Aristóteles, en un afán espectacular por justificar el universalismo y la permanencia de los conceptos, exiliaron el saber humano a un territorio ajeno a la corporeidad del hombre. De modo que en la búsqueda de la felicidad el cuerpo no tenía más protagonismo que el de servir de pista de despegue al encuentro de una sabiduría que solo podía estar en un super-cielo, aséptico y extrasensorial. En la Ética de Epicuro, en la que el cuerpo no está sujeto a dos señores, sino que ejerce su propia soberanía sobre sus tendencias, pasiones y aspiraciones, la autonomía moral surge como consecuencia de la coordinación entre cerebro y mente dirigida por la prudencia, y sin cuya coordinación, ningún valor moral puede legítimamente imponerse al hombre. Si la moral no es autocéntrica estaríamos ante una regulación externa, provocadora del desequilibrio en la composición de las ideas y sentimientos de la persona. En definitiva violando la dignidad de la autonomía del hombre.

En una época en que buena parte de los medios académicos le fueron hostiles, Rof Carballo, en 1972, anticipándose a los avances a que habría de llegar la neuro-psicología en nuestros días, dejó escrito en su libro este texto memorable: “El hombre ha vivido hasta el año 1949, de un sistema de dicotomías bien establecidas: el alma y el cuerpo; espíritu y materia. En la Medicina, la corteza cerebral como reina y señora y, muy por debajo de ella, separada por un abismo anatómico y fisiológico, lo “vegetativo,” lo “emocional”. En lecciones famosas aquí, en Madrid, donde ya Cajal a

principios de siglo había iniciado vigorosamente los estudios sobre el cerebro olfatorio, Xavier Zubiri da un curso en el que establece la continuidad de cuerpo y alma desde un punto de vista, a la vez rigurosamente biológico y metafísico. Surge así la Patología psicosomática como expresión de este anhelo de unidad y, los neurofisiólogos empiezan a salvar ese abismo que existía en la Medicina entre los centros nerviosos superiores y los llamados centros vegetativos. Y descubren que, las estructuras del cerebro olfatorio, no son solo la sede de la emoción, sino también de la relación social y del aprendizaje. Con esta laboriosa reconstrucción de la unidad del ser vivo, se reconoce la unidad de cuerpo y el alma, la de la corteza cerebral y el mundo vegetativo, la de la herencia y la del ambiente, y que la dicotomización había nacido no de la realidad biológica sino de una deformación anclada desde muy antiguo en la mente humana”⁵⁶⁴.

La Ética sobre el placer de Epicuro, no es la ética del desenfreno, sino la de la consideración nuclear del placer en la vida del hombre como el fin al que naturalmente tiende. Pero la radical primacía que algunas filosofías y religiones han otorgado al alma sobre el cuerpo, les ha conducido inexorablemente a negar la evidencia, a ignorar la realidad, a considerar que la verdadera felicidad se encuentra en la ausencia de todo placer del cuerpo. Dos mundos: el ficticio y el real. Lo ha dicho, en nuestros días, monseñor Xavier Novell i Gomá, obispo de Solsona: “¿Por qué la gente está tan obsesionada en que si el sexo no se hace cada día es como si no pudieran respirar?...El preservativo persigue separar paternidad de placer. Y eso no es humano”⁵⁶⁵. Y, sin embargo, monseñor, considera, perfectamente humano mantener célibes, a los jóvenes clérigos, durante toda su vida. Obviamente, por alguna razón, se supone que un obispo, en el permanente celibato de su vida, debe saber muy bien en qué consiste la neuro-psicología de la sexualidad.

⁵⁶⁴ Rof Carballo, Juan, *Biología y Psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, 1972, págs. 203-204.

⁵⁶⁵ *El País semanal*. 16-1-2011.

1.4.3.3.- La muerte.

De lo que se trata aquí es de saber de qué modo la realidad de la muerte está relacionada con el concepto de autonomía moral.

La muerte y el tener conciencia de su inevitabilidad constituyen el terror que toda filosofía ha intentado mitigar. Para Epicuro, que tan expresamente quiso que su filosofía sirviera para reducir las causas del dolor y para hacer del placer corporal la felicidad del hombre, se propuso desmontar toda la ideología tradicional, mítica y racional, que había hecho de la muerte un medio para tener a los hombres sumisos y obedientes a las instituciones que, garantizaban un final feliz, si el hombre cumplía con sus códigos y mandamientos de premios y castigos. Ante la brutalidad del hecho de la muerte, el fin de amortiguar su horror justificaba las industrias de la fantasía y de la evasión que, por lo que se refiere a la muerte, siempre han tenido un éxito arrollador y enormes beneficios para sus administradores. “Es posible frente a las demás cosas procurarse una seguridad, pero frente a la muerte, todos habitamos una ciudad sin murallas”⁵⁶⁶.

1.4.3.3.1.- A los dioses no los mueve la ira ni el afecto.

La cuestión para Epicuro no son las industrias del más allá, sino el hecho de que el dolor y el terror atenazan e impiden la libertad del hombre. En la primera de sus Máximas hace una declaración que rompe con toda la tradición teológica-mítica, en cuanto que lo que anuncia, es que debe rechazarse el miedo a los dioses: “Los dioses bienaventurados e inmortales, ni tienen `preocupaciones ni se las encargan a otros; de donde nace que ni los mueve la ira ni el afecto, pues todo esto implica

⁵⁶⁶ Usener 339.

enfermedad y debilidad”⁵⁶⁷. Y en la segunda Máxima dice: “La muerte en nada nos toca, pues lo ya disuelto es insensible, y, lo insensible en nada nos toca”⁵⁶⁸.

Para Epicuro, que afirma que los dioses existen, no es que no haya que temerles porque su infinita bondad es incompatible con ninguna clase de represalias o castigos, sino, sencillamente porque, en su eterna bienaventuranza, no cabe tener preocupaciones por los asuntos humanos, ni encuentran ninguna razón para hacerlo. En la teología de Epicuro no existe el concepto de creación, ni mucho menos, el mito de la “caída” del hombre. El hombre muere como lo hacen todos los seres de la Naturaleza que se generan y se descomponen.

Todos los temas que aborda Epicuro en su Ética, están dirigidos a consolidar la autarquía moral del hombre. El temor a la muerte había sido siempre el obstáculo para que el hombre pudiera alcanzar la felicidad con sus propias fuerzas, ese temor había sido siempre el motivo de encadenar su vida a Quien se consideraba el Dueño y Señor de todo lo viviente. Todas las mitologías se emplearon a fondo para suprimirle a la muerte su carácter de definitiva. Había que considerarla como una mudanza más de las que se dan en la Naturaleza no como una extinción; como una transformación, como una metempsicosis, como una transmigración a aquellas regiones eternas que tan poética y tan dramáticamente describió Platón⁵⁶⁹. Se trataba, o se trata, de una teoría que utiliza la ignorancia y la fantasía del hombre para inculcarle la existencia de una vida futura, de castigos y premios, que acaba despreciando la vida y desnaturalizando el ejercicio de su autonomía, porque el verdadero sentido de la vida del hombre no está en este mundo y, por tanto, la autosuficiencia es una equivocación porque solamente Dios es autosuficiente. Para Epicuro vivir no es una preparación para la muerte, sino una aceptación y adecuación a la vida.

⁵⁶⁷ Diógenes Laercio X, *Máxima Capital I* op.cit

⁵⁶⁸ Diógenes Laercio X *Máxima Capital II*. op.cit.

⁵⁶⁹ Platón, *República* 330d; 614b; *Fedón*, 110a-115ª, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

“Y los tormentos infernales que de por sí son imaginaciones absurdas, lo que hacen es trasladar, al reino de la muerte, las penas y miserias de esta vida, el miedo al futuro que la ensombrece (Tántalo), el amor a la codicia insaciable que nos recombe (Titio) y la pretensión de poderío, siempre vana, la incapacidad de contentarse con los bienes que se ofrecen (Danaides), los remordimientos y castigos (Cerbera) que tenemos en la vida por nuestras maldades y que, con la imaginación, prolongamos más allá, haciéndonos infernal esta vida”⁵⁷⁰.

Evidentemente, a nadie le amarga un dulce y, las creaciones literarias para dulcificar la muerte y presentarla como un tránsito y no como una meta final, permiten a muchos hombres drogarse para soportarla con menos temor. Ahora bien, traspasar la frontera de lo que es una amable ficción poética y afirmar que “aquello” es la realidad y no “esto”, levantando, sobre “aquella ficción,” una nueva industria del terror y una institución del dogmatismo fanático, hasta el punto de someter a persecución a los que no aceptan la ficción, era un escándalo en los siglos V y IV (a.n.e), y sigue siéndolo en el siglo XXI.

Cuando la ficción poética se convierte en dogma, la autonomía moral no tiene más que tres alternativas: someterse, rebelarse o convivir escépticamente con la ficción. Epicuro en el texto que vamos a citar a continuación optó por la rebelión:

“Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación de sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte, hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada hay, pues, de molesto en la vida para quien está persuadido de que no hay daño alguno en dejar de vivir. De modo

⁵⁷⁰ Lucrecio, *De rerum natura* III, 978-1023. op.cit.

que es necio quien dice que teme a la muerte, no porque le angustiará al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presente no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces nosotros ya no estamos. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y, éstos, ya no son...El sabio en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir”⁵⁷¹.

1.4.3.3.2.-La amenaza de un más allá, como una vida, eternamente premiada o castigada.

Si Platón, como vimos en el capítulo primero, acude a la mitología para darnos una visión consoladora e irreal de la muerte, Epicuro lo que nos ofrece es una visión racional y objetiva de esa realidad. Y extrae una conclusión que busca igualmente alejar sus temores y pánicos pero con la diferencia, con respecto a Platón, de que al situar al hombre ante el hecho de la inevitabilidad de la muerte, hace una revalorización de la temporalidad de nuestra vida, y elimina al mismo tiempo con ello las angustias y temores de una incierta y tenebrosa inmortalidad. Como vimos en Platón, su teoría de la inmortalidad termina por arrastrarnos al olvido del mundo, al olvido del cuerpo, incluso al desprecio de la vida, sobre todo, si una ideología del “más allá de la muerte” insiste en el hecho del desprecio a la vida porque, al vivir en un valle de lágrimas, puede llegarse a pensar que “se muere porque no se muere”.

En relación con el problema de la inmortalidad, lo más característico de ese supuesto es, no tanto el hecho de “la otra vida”, sino que esa otra vida, que nadie ha vivido, no es posible pervivencia en una forma de ser, sino que es vida “premiada” o “condenada”. Esta calificación de la inmortalidad encierra una importante

⁵⁷¹ Diógenes Laercio X, *Carta a Meneceo* 92. op.cit.

contradicción. Es en la vida terrena donde se gana la otra vida, pero lo es además, en función de códigos, mandamientos y promesas establecidos por los hombres, como se “preparan” las sanciones. Vivir, se convierte por tanto, en una relación angustiosa con el más allá, porque, en ningún momento aparece claro, para el mismo creyente, quién manda en esa misteriosa dialéctica de esperar. El viejo sueño consiste en aproximar hasta el hombre las voces de la otra vida, la voz de los dioses, a través de unos mediadores: profetas, videntes, sacerdotes y ulemas: Pero, en el fondo, estos transmisores de los códigos escatológicos reproducen, sublimados frecuentemente, los ideales y presupuestos que emanan de consignas, más o menos conscientes, de poder, dominio y discriminación”⁵⁷².

1.4.3.4.- Sobre los dioses.

1.4.3.4.1.- La autonomía moral no cuestiona la existencia de los dioses.

La originalidad de Epicuro es que haciendo de la autarquía moral el fundamento de su Ética, sin embargo, no la hace incompatible con la existencia de los dioses. En esta cuestión, se opone radicalmente a la concepción de la moral tradicional, que situaba en los dioses el modelo del comportamiento moral y que, les reconocía la facultad de conceder premios y castigos a los hombres.

Además de lujurioso a Epicuro le han calificado de ateo, pero en ninguna parte existe un texto de Epicuro en que éste niegue la existencia de los dioses. Al contrario, defiende su existencia y aconseja cumplir con las ceremonias y sacrificios litúrgicos en su honor.

⁵⁷² Lledó, Emilio, *El epicureismo*, op.cit., págs. 79-80.

Pero Epicuro tiene un concepto de la divinidad que no se deja contaminar con las formas humanas y, por ello entiende, que los dioses deben ser liberados de los mitos extravagantes, de las múltiples supersticiones que infestaban la vida cotidiana de los ciudadanos y de las fantasías de las divinidades astrales. Sin duda, también en esta importante cuestión, se le puede considerar un antecedente de las teorías más avanzadas del pensamiento religioso contemporáneo.

Lucrecio dice: “Los dioses en medio de su irresponsabilidad y sosiego que les hace dichosos no tienen por qué ejercer ningún tipo de providencia hacia un mundo que marcha mecánicamente solo y, por tanto, no se ocupan de nuestros asuntos, la mejor prueba de lo cual es la gran imperfección del mundo”⁵⁷³.

“Los dioses que son un ejemplo de vida serena, viven a parte, desentendidos de nuestras luchas y negocios. Es necio pensar que los dioses han fabricado este mundo, pues, ¿qué interés podía moverlos a dejar su bienaventuranza para dedicarse a tal trabajo?, y para nosotros ¿qué tenía de malo el no haber nacido? Solo lo ya nacido quiere mantenerse en la vida, pero que algo que no ha nacido quiera vivir es absurdo”⁵⁷⁴.

Probablemente el concepto nuclear de la teología cristiana, como vimos en el capítulo segundo, sea el concepto aristotélico de la analogía del ser. Si conceptualmente es imposible concebir relación alguna entre la divinidad y el hombre, porque la barrera ontológica impide que Dios pueda ser al mismo tiempo omnipotente y limitado y el hombre temporal y sobrenatural, el recurso a la analogía aparentemente salva el principio de contradicción, pero es incapaz de descubrir elemento o cualidad común alguna existente entre esos dos seres analogados, Dios y

⁵⁷³ Lucrecio, *De rerum natura* V, 195-234. Edición crítica de Agustín García Calvo, op.cit.

⁵⁷⁴ *Ibid.* V, 146-234, op.cit.

el hombre. Y al no haber cualidad común alguna, la analogía solo es una quimera teológica.

Curiosamente, la posición de Epicuro, al mismo tiempo que afirma la independencia y radical diferencia ontológica de los dioses respecto del hombre, hace descripciones de los mismos en las que les atribuye figura humana y relaciones familiares. En la teología epicúrea, se trataría simplemente de una metáfora, porque no le impedía afirmar que el hombre es radicalmente autónomo para dictarse sus propias normas de conducta ya que, los dioses no se ocupan para nada de los asuntos humanos y, además, considera de “patrañas” la permanente pretensión platónica de hacerles dueños de la vida de los hombres: “Dios es animal inmortal y bienaventurado, según afirma de Dios la común inteligencia, sin que les des atributo alguno ajeno a la Inmortalidad e impropio de la Bienaventuranza; antes bien, has de opinar de Él todo aquello que pueda conservarle la Bienaventuranza y la Inmortalidad. Existen, pues, y hay dioses y su conocimiento es evidente, pero no cuales los juzgan muchos, puesto que no les atienden como los juzgan. Así, no es impío el que niega a los dioses de la plebe, sino quien acerca de los dioses tiene las opiniones de la plebe; pues las enunciaciones del vulgo, en orden a los dioses, no son anticipaciones de la mente, sino juicios falsos”⁵⁷⁵.

Epicuro ha marginado a los dioses de responsabilidad cósmica, porque el mundo es independiente de ellos y se mueve, como el hombre, por sí mismo. Los átomos en sus movimientos no necesitan de la divinidad para alcanzar el orden natural, que no tiene más finalidad que la puramente funcional. No hay contradicción en que los dioses sean cuerpos inmortales porque sus átomos, son tan sutiles, que no pueden habitar en el mundo físico sino en unos espacios ultracósmicos, siendo por ello, libres a la generación y corrupción propia de nuestro mundo. Y en el mismo párrafo de la *Carta*, dice: “Dios es animal inmortal y

⁵⁷⁵ Diógenes Laercio X, *Carta a Menecio*. D.L.X, 91. op.cit.

bienaventurado, sin que les dé atributo alguno ajeno de la inmortalidad e impropio de la bienaventuranza, antes bien has de opinar de él todo aquello que pueda conservarle la bienaventuranza y la inmortalidad”⁵⁷⁶. Tiene su interés para la física contemporánea que Epicuro intuya que además de la realidad física que conocemos hay otra realidad física más sutil que todavía no conocemos.

Hemos empezado diciendo que la originalidad de Epicuro respecto a la concepción de los dioses es que no los consideraba enemigos de la autonomía moral. Lo cual era adoptar una posición absolutamente diferente a lo que había sido el pensamiento tradicional, porque precisamente la existencia de los dioses siempre se había vinculado a su función como vigilantes de la conducta humana, dispensadores de premios y castigos y relacionados con un juicio al final después de la muerte, en el que la alternativa era la bienaventuranza o el castigo eterno.

Con Epicuro ese protagonismo de los dioses en un escenario de terror, desaparece radicalmente, porque su existencia no afecta para nada a la vida de los hombres, ya que ahora son estos los dueños de su vida y se gobiernan con plena autonomía moral. Nadie antes de Epicuro había si capaz de concebir una armonía semejante entre la divinidad y la autonomía moral del hombre. Acabar con el terror y el miedo a los dioses fue la primera preocupación epicúrea que inevitablemente suponía afirmar la independencia moral del hombre. “La plenitud e incorruptibilidad de un ser (divino) implica no solo estar libre de preocupaciones, sino también el de no causárselas a otro. Nada le dicen, pues, ni las iras ni las benevolencias. Todo eso son cosas débiles”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ *Ibd.*

⁵⁷⁷ Diógenes Laercio X, *Máxima Capital I*, op.cit.

1.4.3.4.2.- Una nueva religión para un mundo globalizado.

Para la educación filosófica de un joven como Epicuro, que se había desarrollado teniendo a la experiencia y a la observación como el fundamento que hacía posible el conocimiento, la defensa que hizo Platón del carácter divino del sol, de la luna y otros astros, le pudo llevar probablemente a Epicuro a sostener el antropomorfismo de los dioses como réplica para rechazar las divinidades astrales de Platón. Epicuro no consideraba seres animados a los astros, porque, en ningún caso, pueden ser esos astros un ejemplo para la vida del hombre. Plutarco que, como buen clérigo, había hecho del platonismo toda una profesión de fe, en su tratado “Contra Colotes” había dicho: “¿Quién ataca y subvierte las creencias y combate contra lo evidente? Aquellos que rechazan la adivinación y afirman que no existe providencia divina y que ni el Sol ni la Luna son seres animados a quienes todos los hombres veneran y ofrecen sacrificios y plegarias”⁵⁷⁸. La cosmovisión teológica de Platón, tan ardientemente defendida por Plutarco, tiene un texto inapelable: “Los argumentos de los jóvenes dicen los siguiente: Cuando tú y yo (Platón) sostenemos que hay dioses y aducimos como prueba que el sol, la luna, los astros y la tierra son dioses y seres divinos, los jóvenes que han sido convencidos por esos sabios, nos dirán que son tierra y piedras y que no pueden ocuparse de los asuntos humanos, pero que, bien horneados y recubiertos con nuestros cuentos, han adquirido una costra de racionalidad”⁵⁷⁹.

Cuando Epicuro en el 306 (a.n.e.) fundó el Jardín en Atenas, hacia 41 años que había muerto Platón. Probablemente, los jóvenes incrédulos, a los que alude Platón en el texto anterior, habían podido escuchar a aquellos maestros de la

⁵⁷⁸ *Epicúrea*. Usener 342 y 368, citado por Plutarco en *Contra Colotes*, pág.108.

⁵⁷⁹ Platón, *Leyes* X, 886d.

revolución cultural -los sofistas - que se extendió por toda Grecia en el siglo IV y, ahora, en el año 306, ya eran aquellos hombres que, en su tercera edad, habían acumulado las amargas experiencias sufridas por su país en ese siglo, desgracias que, se ha dicho, pudieron llevarle a Platón a intentar fundar una nueva Religión, la religión astral, sobre la que ellos le habían dicho, al gran filósofo, que era otro de sus cuentos y fantasías.

Y eso mismo es lo que le va a decir Epicuro en este texto de la Carta, que aunque va dirigida a su discípulo Pitocles, es evidente que su autor está pensando en Platón: “En forma alguna debemos encauzar la investigación científica a través de axiomas vacíos o como mandatos de la legislación. Es preferible que sigamos la vía de los fenómenos. Porque en nuestra vida no hay lugar para creencias irracionales o fantasías infundadas, una vez que nosotros nos hemos liberado de toda inquietud por el terror a los castigos. Pero cuando uno acepta una teoría y rechaza otra que concuerda con los fenómenos, es evidente que se ha abandonado totalmente el sendero de la investigación científica para precipitarse en el mito. Todas estas cosas, oh Pitocles, debes tener en la memoria, para poder librarte de patrañas, y observar las cosas homogéneas a ellas”⁵⁸⁰. Y concretando todavía más su argumentación y de que nadie dude que es Platón el punto de mira de su réplica, le dice a Metrodoro. “Respecto a los meteoros, el movimiento, el regreso del sol, el eclipse, el orto y el ocaso no se ha creer que se hacen por ministerio, orden y mandato de alguno que tenga al mismo tiempo toda Bienaventuranza e Inmortalidad, pues a la bienaventuranza no corresponden los negocios, las solicitudes, las iras, los gustos, sino que éstas cosas suceden por enfermedad, miedo y necesidad de los vecinos”⁵⁸¹.

En este sentido no deja de ser curioso que en nuestro tiempo estemos asistiendo a una rectificación del magisterio eclesiástico, que ha afirmado que, ni el Infierno ni el Purgatorio, deben concebirse como si fueran lugares físicos situados en

⁵⁸⁰ Diógenes Laercio X, *Carta a Pitocles*, 58. op.cit.

⁵⁸¹ Diógenes Laercio X, *Carta a Herodoto*, 51. op.cit.

el universo, sino estados de la conciencia personal. Epicuro, con muchos siglos de anticipación, negó que en el cosmos pudiera haber astros que, como en el caso del Infierno se afirmaría en siglos posteriores, pudieran causar daño a los hombres. Pero ya sabemos que, también en esta cuestión, tuvieron más éxito y credibilidad, las visiones teológicas de Platón. “Después de todo esto se produce en los ánimos humanos una perturbación, porque se cree que los astros son Bienaventurados e Incorruptibles y que los hombres esperan y temen de ellos, engañados por fábulas, un mal eterno, como si después de la muerte quedase el alma en ellos”⁵⁸².

Sin duda Epicuro conoció este texto de Platón: “Un hombre que haya vivido bien podrá regresar a gozar de una nueva existencia en su estrella de origen. Si persiste en seguir por el mal camino, su próximo nacimiento sufrirá una metamorfosis y será en el cuerpo de algún animal...No habrá apelación en esta degradación hasta que el alma sepa someterse al movimiento uniforme superior de las estrellas, que juzgarán los deseos desarraigados e irracionales, que se le habían adherido, a causa de su encarnación en un cuerpo hecho de tierra, agua, aire y fuego”⁵⁸³.

Platón estaba convencido de que los males de Grecia en el tránsito del siglo V al siglo IV (a.n.e.) eran la lucha de clases, la falsa ciencia y la incredulidad. Así, en el Diálogo Timeo, expuso su idea de una nueva religión cosmológica para superar ese escepticismo que, desde el siglo V, difundían los filósofos jonios por toda Grecia. Se trataba de una religión basada en una astrología actualizada, ya que los tradicionales dioses mitológicos estaban perdiendo su influencia en la sociedad griega que, ante las catástrofes sufridas, había empezado a pensar que los dioses no se ocupaban de los asuntos humanos. Y, por otra parte, las divinidades locales y domésticas, en las que se había fraguado la religiosidad de los griegos, ya no eran útiles en un mundo sin fronteras y globalizado. Por ello, Platón, que siempre había sido un acérrimo

⁵⁸² Diógenes Laercio X, *Carta a Herodoto* 54, op.cit.

⁵⁸³ Platón. *Timeo*, 42b, c, d.

defensor, como diríamos hoy, de la confesionalidad del Estado, como ya dejó constancia de ello en las Leyes (969 b,c,d), quiso hacer, de la religión astral, la nueva religión del Estado.

No era esta la opinión de los filósofos jonios que, al no admitir la dependencia de la razón respecto de la religión tampoco, como en el caso de Epicuro, concebían que los dioses pudieran intervenir en el gobierno del Estado. Desde luego, es evidente que las espectaculares, brillantes y asombrosas creaciones intelectuales de Platón le han servido, durante siglos, para que se olviden sus despropósitos. Ese no ha sido el destino de Epicuro, cuya memoria quedó sepultada en los años oscuros de la Edad Media. Había dicho Platón: “cuando el alma es atada al cuerpo mortal, en un primer momento se vuelve irracional, pero cuando sus revoluciones orbitales anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que las posee. Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado o insensato, retorna al Hades”⁵⁸⁴. El filósofo francés, André – Jean Festugiere, comentando este texto del *Timeo*, señaló lo siguiente: “No es difícil comprender por qué Epicuro consideró la religión astral como a la más peligrosa de las creencias populares”⁵⁸⁵.

La actitud crítica de Epicuro sobre la divinidad, aunque rechaza los dioses astrales platónicos, sin embargo, respetaba las creencias populares, y, con respecto a Aristóteles, se mantiene en la ambigüedad de coincidir en su idea de Dios como un ser vivo, pero discrepa radicalmente sobre la idea aristotélica de que, la divinidad tiene el cuidado de los hombres y, les otorga premios y castigos. Como ya sabemos, Epicuro considera que nada puede alterar la Inmutabilidad y la Paz de los dioses y que los beneficios o los daños humanos, dependen del verdadero o erróneo conocimiento que los hombres consigan de la Naturaleza. “El dar una sola causa de

⁵⁸⁴ Platón. *Timeo* 44 b-c.

⁵⁸⁵ Festugiere, André - Jean, *Epicuro y sus dioses*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1980, pág. 10.

los fenómenos celestes, siendo muchas las que los fenómenos ofrecen, lo hacen necia e incongruentemente los que andan ciegos en la vana astrología y dan en vano las causas de algunas cosas, sin separar a la naturaleza divina de estos ministerios”⁵⁸⁶.

No solo negaba la religión astral sino que no admitía que los astros fueran seres vivos dotados de alma y pensamiento. Su concepción del universo quedaba establecida en los estrictos límites de la Naturaleza: “Nadie, fuera de la Naturaleza misma, ejerce una especie de oficio o ministerio público que tenga por misión organizar los rítmicos movimientos de las estrellas”⁵⁸⁷. Ese movimiento se realiza de acuerdo con el modo como esos conglomerados de materia fueron contruidos desde el origen del mundo. “Desgraciados si, como un obrero o un artesano, tuvieran los dioses que soportar cargas y desasosiegos por la organización del Cosmos”⁵⁸⁸. Tal y como es de sobra conocido, la Física y la Ética de Epicuro no constituían dos mundos separados, sino que, precisamente su concepción armónica de la realidad, concibió que en el movimiento de los átomos -hoy partículas elementales- existían unas fortuitas y casuales desviaciones que, por azar constituían nuevos cuerpos. Y precisamente, en esa azarosa desviación, concibió Epicuro la explicación del libre albedrío que es, la raíz y el fundamento, de la independencia y de la autonomía moral. De ahí que, el estudio de la Naturaleza, que tan insistentemente aconsejaba a sus discípulos, no es, únicamente una condición necesaria para el conocimiento del Cosmos y de nuestro lugar en él, sino que también depende de ello nuestra felicidad. “Tal vez -dice Emilio Lledó-, sea esta la primera vez que la Física interactúa con nuestro micro-cosmos subjetivo, contribuyendo a explicar el equilibrio de nuestro propio ser moral”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ Diógenes Laercio, *Carta a Pitocles*, X 82.

⁵⁸⁷ Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto* X, 5.op.cit.

⁵⁸⁸ *Usener* 361.

⁵⁸⁹ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., pág.67.

1.4.3.4.3.- Pero los hombres sí deben ocuparse de los dioses.

La curiosa y brillante paradoja de Epicuro es que sostiene que, aunque los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, los hombres sí deben ocuparse de ellos. La razón, según Epicuro, es que la contemplación de la bienaventuranza de esos seres superiores produce paz y tranquilidad de espíritu. Así, Epicuro no prohíbe las prácticas religiosas y sus liturgias. El observaba esas prácticas y aconsejaba a sus discípulos que hicieran lo mismo. Pero como no existe una Providencia Divina, ni existe un destino implacable, no hace falta ofrecerles sacrificios para que conseguir modificarlo. Todas aquellas prácticas adivinatorias y miedos supersticiosos de que estaba infestada toda Grecia, debían ser eliminados, ya que no tenían otro fin que el de engañar a la gente sencilla. El mundo no ha sido creado, sino que es, el producto del casual movimiento de los átomos sin destino ninguno extra-mundano que realizar, y se encuentra libre de unos dioses que tuvieran capacidad para cambiarlo, movidos o impresionados por las súplicas de los hombres. En todo caso, es famosa la opinión de Epicuro recogida por Usener: “Si los dioses prestaran oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres hubieran perecido, porque continuamente les están pidiendo muchos males los unos contra los otros”⁵⁹⁰.

“En cuanto a nosotros, decía Epicuro a sus discípulos, hagamos los sacrificios debidos a los dioses y cumplamos con todo lo demás, según mandan las leyes, sin dejarnos turbar por las varias opiniones sobre estos seres excelsos y venerables”⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ Usener 338.

⁵⁹¹ Usener 387.

1.4.3.5.- El deseo.

1.4.3.5.1.- La permanencia del deseo no le convierte en divino.

Aquí nos enfrentamos a dos concepciones del deseo que implican dos concepciones bien distintas de lo que sea la autonomía moral. Una es la concepción psico-biológica del deseo y, la otra, la concepción teológica. La primera podríamos situarla dentro del pensamiento empírico, propio de los filósofos jónicos y de la neurociencia contemporánea, y, la segunda, como una interpretación propia del platonismo histórico.

Para el epicureísmo el deseo es la interpretación intelectual del instinto de supervivencia, que se transforma en deseo consciente, para asimilar la dinámica deficiencia-plenitud, deseos naturales necesarios y deseos inconvenientes, deseos placenteros o dolorosos, que está en el origen de la evolución animal.

Y, para una concepción teológica del deseo, se empieza por dejar bien sentado el dualismo platónico: por un lado, el hombre sensitivo orientado a múltiples deseos y, por otro, el hombre espiritual. De este, dice Juan Martín Velasco: “El hombre como espíritu es la dimensión abierta en el ser humano por la Presencia trascendente que le origina, aparece como deseo radical, que le impulsa hacia ese más allá absoluto de sí mismo del que no puede prescindir, al que busca en todo lo que hace y con el que no logra coincidir por sí mismo. Es lo que los pensadores cristianos han identificado como “deseo natural de ver a Dios”⁵⁹². Es decir, el hombre en cuanto espíritu, no debe confundir su afán de satisfacer sus múltiples deseos, con lo que en él constituye su deseo más radical, que “es un deseo de infinito que el Infinito mismo

⁵⁹² Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, pág.151.

ha grabado en el espíritu del hombre, verdadero vaciado de Dios en él. Que es como una herida luminosa”⁵⁹³.

Epicuro, coherente con su preocupación por hacer una teoría ética útil para la vida diaria del angustiado hombre de su tiempo, incluye en sus *Máximas Capitales*, una clasificación de los diferentes deseos y, en la *Carta a Meneceo*, indica cuál es el procedimiento que debe seguirse para distinguir los deseos que nos conviene satisfacer de aquellos que debemos evitar y, hace de la prudencia, el único modo de conseguirlo. “De los deseos: unos son naturales y necesarios. Otros, naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión”⁵⁹⁴.

1.4.3.5.2.- Deseos naturales y necesarios.

¿Puede sorprendernos que Epicuro no hable de deseos sobrenaturales o de deseos de infinito? Si, como dijo Baruch Spinoza, “el deseo es la esencia misma del hombre,” una ética del deseo basada en la teología no puede procurar autonomía alguna, porque la permanente insatisfacción se debe a que la felicidad a conseguir está situada fuera de este mundo. Pero no se puede transgredir el marco ontológico en el que habita el hombre, justificándolo, con una irracional sublimación de ese instinto del deseo que le constituye como un ser en constante superación. Si el deseo es la esencia misma del hombre, su radical insatisfacción no legitima saltarse la esencia del hombre para convertir esa inadecuación en una señal ultramundana del origen del deseo, sino, más bien, en reconocer la poderosa fuente psico-biológica que es el fundamento originante de una autonomía insaciable, que interactúa con una Naturaleza, cuyos enigmas constantemente estimulan y solicitan nuestra curiosidad. Para la autonomía moral no es lo mismo situar el misterio en la Naturaleza o en Dios. En definitiva, la autodivinización de unos deseos que nunca se pueden satisfacer,

⁵⁹³ *Ibd.* pág.15-156.

⁵⁹⁴ Diógenes Laercio, *Máximas Capitales* X, XXIX.

constituye una iniciativa que no hace ningún favor a su hipotético Autor. La alternativa es, o el recurso a la razón basada en la experiencia, o el recurso al mito. En el primer caso, estamos en el ámbito de la autonomía moral, en el segundo, en los dominios de la heterocracia. Lo que probablemente inspiró a Herodoto para decir: “La divinidad, tras dejarnos probar la dulzura de la vida, con su actitud, pone de relieve su envidioso talante”⁵⁹⁵.

“Hemos de tener en cuenta que nuestros deseos los unos son naturales, los otros vanos. De los naturales unos son necesarios, otros naturales solamente. Calmar la sed, el hambre y el frío son deseos naturales y necesarios. De los necesarios unos son para la felicidad del alma, otros para la tranquilidad del cuerpo. Entre todos ellos, la prudencia es quien, sin error, hace que conozcamos lo que debemos elegir y evitar para la sanidad del cuerpo o la tranquilidad del alma; pues el fin no es otro que vivir felizmente. Por amor de esto hacemos todas las cosas a fin de no dolernos ni conturbarnos”⁵⁹⁶. El hombre guiado por la prudencia se satisface con los deseos naturales y necesarios y rehúye los superfluos que no son necesarios para la vida. Dificilmente puede teorizarse, con tanto sentido práctico y con más eficacia sobre lo que es la autonomía moral, como lo hace Epicuro en la citada *Carta*.

“Epicuro, dice Diógenes Laercio, a lo largo de su vida vivió en la sobriedad y la frugalidad propia del sabio”⁵⁹⁷. “El placer como principio y culminación de la vida feliz es estable y propio de quien supedita todos los placeres a la salud del cuerpo y a la ataraxia del alma. A este estado del cuerpo y del alma contribuye la autarquía o autosuficiencia a la que consideramos un gran bien, convencidos que más agradablemente gozan de la abundancia quienes menos necesitan de ella y de que, todos los deseos naturales, son fácilmente alcanzables y lo superfluo difícil de

⁵⁹⁵ Plutarco, *Herodoto* VII, 46, 4.

⁵⁹⁶ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*.X,94. op.cit.

⁵⁹⁷ Diógenes Laercio X,7.

obtener. Los alimentos sencillos proporcionan igual placer que una comida excelente, una vez que se elimina del todo el dolor del hambre”⁵⁹⁸.

1.4.3.5.3.- Deseos naturales y no necesarios.

“Escupo sobre los placeres de la suntuosidad, no por ellos mismos, sino por las molestias que los acompañan. Y rebosa mi cuerpo de dulzura viviendo a pan y agua.”⁵⁹⁹.

Los deseos, en relación con el cuerpo o el alma, que no tienen el carácter de superfluos, son deseos naturales que no implican exceso ni perturbación, como es la comida o la bebida para el mantenimiento del cuerpo o la serenidad como norma de conducta ante los acontecimientos de la vida. “El acostumbrarnos, pues, a comidas simples y nada magníficas, es conveniente para la salud; hace al hombre solícito en la práctica de las cosas necesarias de la vida; nos pone en mejor disposición para concurrir una y otra vez a los convites suntuosos, y nos prepara el ánimo y el valor contra los vaivenes de la fortuna”⁶⁰⁰.

“Todo lo que es natural es fácil de conseguir, pero lo vano muy difícil. Asimismo, los alimentos fáciles y sencillos son tan sabrosos como los grandes y costosos, cuando se remueve y aleja todo lo que puede causarnos el dolor de la carencia. El pan ordinario y el agua dan una suavidad y placer sumo cuando quien los necesita llega a conseguirlos”⁶⁰¹.

Existen unos deseos naturales que nos procuran los llamados placeres cinéticos, transitorios e inestables, que son aquellos que surgen una vez que el dolor por la carencia o la pasión desaparece, una vez satisfecho, de modo que ya no se

⁵⁹⁸ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo* X, 96. op.cit.

⁵⁹⁹ Usener 512.

⁶⁰⁰ Diógenes Laercio, *Carta a Meneceo*, D.L. X, 97. op.cit.

⁶⁰¹ *Ibd.* D.L. X, 96.

aumenta el placer sino que solamente cambia. “Una vez acabado y alejado lo que causaba dolor por la pobreza, no se aumenta el placer en la carne, sino que solo se varía”⁶⁰².

Epicuro considera que un hombre es sabio cuando las pasiones humanas no son capaces de contrariarle o alterar su ánimo. Y el hecho de estar sujeto a pasiones no le impedirán perseverar en la sabiduría, porque siempre rehúye lo que no es necesario para la vida, como lo superfluo, y siempre se conforma con los bienes naturales. El sabio satisface sus deseos con moderación y siempre, en toda circunstancia, se conduce con un sobrio raciocinio. “El daño humano o procede de odio, o de envidia, o de desprecio, y a todo es superior el sabio con el raciocinio. Que quien una vez llegase a sabio, ya no podrá recibir disposición contraria, ni sujeta a variaciones. Que estará sujeto a pasiones, pero esto ningún estorbo le hará para la sabiduría. Se ha de juzgar que es mejor ser infeliz racionalmente, que feliz irracionalmente”⁶⁰³.

Entre los deseos naturales se sitúa el placer sexual pero dadas las características de intensidad y adición, Epicuro distingue entre lo que considera el placer sexual perturbador y el placer ocasional. Entiende que el sabio, si quiere serlo realmente, debe abstenerse del absorbente y apasionado amor hacia una persona determinada porque, conlleva la intranquilidad y el desasosiego permanentes. “No son de opinión los epicúreos, dice Diógenes Laercio, de que el sabio debe amar ni de que hay dios alguno que suscite el amor. Dicen, también, que la reunión carnal jamás ha sido provechosa, y ojalá que no haya sido dañosa. Que el sabio podrá casarse y procrear hijos, según dice Epicuro en sus *Ambigüedades* y en su *Física*, pero a veces, dice también, por las circunstancias de su vida, no se ha de casar, con lo cual dejaría para otros el casarse”⁶⁰⁴.

⁶⁰² Diógenes Laercio, *Máxima Capital*. D.L. XVIII).

⁶⁰³ Diógenes Laercio, *Carta a Pitocles*. D.L. X. 87; *Carta Meneceo*, X. 99

⁶⁰⁴ *Ibd.* D.L. X. 88

Probablemente sea más original su opinión sobre lo que se puede calificar como placer sexual ocasional, en cuanto que, por responder a deseos naturales exigidos por la psicobiología del hombre, deben ser satisfechos. Pero, en todo caso, no se debe perder el control sobre las exigencias de la pasión. Quizás la prudencia pueda aconsejar la promiscuidad para evitar la obsesión de un único amor que no contribuye a la paz del alma. Parece que, para Epicuro, lo importante para el sabio es que no pierda su independencia y autonomía sobre sus propios deseos sexuales. Criterio que parece contenerse en el siguiente texto: ...”una vida feliz se engendra mediante un cálculo prudente que, en cada caso, investigue las causas de toda elección y rechace y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma”⁶⁰⁵.

1.4.3.5.4.- Deseos que no son naturales ni necesarios: la fama y la política.

Si, en su teoría del deseo, Epicuro destaca la necesidad de que el hombre ejerza también su independencia y autonomía y hace de la prudencia la consejera eficaz para lograrlo, probablemente, en esta clase de deseos que, no son ni naturales ni necesarios, es donde Epicuro va a desarrollar una de sus más brillantes teorías sobre la autonomía moral. Hasta el punto, de que su planteamiento adquiere, ese carácter paradigmático o clásico, que le convierten en una referencia ejemplar para el hombre de nuestro tiempo, no solo respecto de sus personales comportamientos, sino, también, para lo que hoy llamamos la participación en la vida política.

“Epicuro tiene por deseos no naturales ni necesarios los que consisten en la búsqueda de las coronas y la erección de estatuas.”⁶⁰⁶ El objetivo de la Ética de Epicuro es alcanzar la felicidad mediante la autonomía moral que nos proporciona la ausencia de dolor corporal y la tranquilidad del alma. La experiencia de la vida le

⁶⁰⁵ *Carta a Meneceo*. D.L.X. 98. op.cit.

⁶⁰⁶ Diógenes Laercio. *Máxima Capital* XXXI.

había confirmado que los deseos de éxitos políticos, de fama, de gloria y de honores se alimentan de la vana opinión que instala al alma en la continua intranquilidad, angustias y zozobras.

“Pasa desapercibido mientras vivas”⁶⁰⁷. Difícilmente se puede expresar, en una frase más corta, toda la amplitud del radical enfrentamiento que en ella se contiene, respecto de la filosofía y la cultura tradicionales que habían presidido la vida de Grecia. Desde que, en los comienzos de la cultura griega, Heráclito sancionara que “la guerra es el padre de todas las cosas”⁶⁰⁸, la sociedad griega había vivido impregnada de ese carácter agonal que tan brillante y dramáticamente había sido descrito por Homero. Los héroes de aquella sociedad eran hombres guerreros. Como vimos en el capítulo primero, la virtud era un concepto vinculado a la competitividad en la guerra y en los juegos olímpicos. Progresivamente ese carácter agonal de la virtud fue pasando, del territorio bélico y deportivo, al territorio de la dialéctica política en las Asambleas de la polis. De modo que, ahora, la virtud de la valentía consistía en saber conservar y defender contra los sofistas, como dijo Platón, los programas educativos -la paideia- del Estado, que se inspiraban en la Idea del Bien.

El enfrentamiento con Platón tiene un punto de paradójica coincidencia en el sentido de que, éste también consideró que los bienes terrenales eran despreciables, solamente que, la huida del mundo que defiende Platón, exige luchar contra las vanas opiniones para que prevalezcan y se impongan las Ideas eternas e inmutables. Vincula las virtudes a la práctica política de un Estado Ideal donde encuentran solución, no solo los problemas del Gobierno, sino también los problemas personales. “Para Platón el deseo racional no puede ser adecuadamente satisfecho por ninguna polis de las que realmente existen en el mundo físico, sino

⁶⁰⁷ *Usener* 551.

⁶⁰⁸ García Bacca, Juan David (compilador), *Los presocráticos, Fragmento 53*, op.cit., pág.243.

solo por un estado ideal con una constitución ideal”⁶⁰⁹. Y, por el contrario, lo que piensa Epicuro es que, lo único importante y valioso que tiene el hombre es el tiempo y el cuerpo. Por lo que, una inteligente administración de esos bienes, no pasa por despreciarlos sino, todo lo contrario, por gozar de ellos tan intensamente como sea compatible con no perder la paz y la tranquilidad interior, gobernada por la prudencia que, con toda claridad, nos aconseja que nos retiremos de los afanes gloriosos y pasemos nuestra vida invisibles para la algarabía de los honores públicos.

1.4.3.5.5.-Aristóteles o el deseo de honores.

En cuanto a Aristóteles, considera a la magnanimidad y a la ambición dentro de las virtudes éticas y, dice:” Se tiene, pues, por magnánimo, el hombre que siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato. Los magnánimos tienen que ver con el honor; pues se creen dignos especialmente del honor a causa de su dignidad Así, los de noble linaje se juzgan dignos de honor y también los poderosos o ricos, pues son superiores, y todo lo que sobresale por algún bien es más honrado. El magnánimo evita prodigarse en cualquier afán, excepto allí donde el honor o la empresa sean grandes, y solo en contadas ocasiones, pero que sean grandes y notables”⁶¹⁰. Respecto de la ambición dice: “En el deseo de honores es posible el más y el menos de lo debido. Así, censuramos, a la vez, al ambicioso, por aspirar al honor más de lo debido y de donde no se debe, y, al que carece de ambición, por no querer recibir honores ni aun por sus nobles acciones. Ahora bien, los hombres desean el honor más o menos de lo debido, luego también se le puede desear como es debido”⁶¹¹.

⁶⁰⁹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., ed.cit., pág.178.

⁶¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. IV, 3, 1123b 1-5,25; 1124a 21-24; 1124b, 25.

⁶¹¹ *Ibid.* IV,4, 1125 b; 8-14-20).

Como vemos, para Aristóteles pretender menos de lo que se merece es un vicio, en la misma forma en que lo es un exceso en las pretensiones: “Censuramos al que carece de ambición por no querer recibir honores ni aun por sus nobles acciones.” El hombre de alma noble pretende y merece mucho particularmente en relación con el honor. Para quienes la codicia, el deseo de tener más, es la obsesión de su vida, la lucha, el agón, por conseguir lo que desean, se convierte en algo completamente diferente a lo que era en los juegos olímpicos. Ahora se convierte en un instrumento de la voluntad individual que persigue ansiosamente la satisfacción de sus deseos. Y como el hombre de alma noble es el que más merece, se convierte en dechado de virtudes. Estamos ante la soberbia elevada a la categoría de modelo. Desprecia los honores ofrecidos por la gente común, y es benigno con los inferiores. Aristóteles no atribuye al hombre de alma noble ningún sentimiento de su propia falibilidad en la medida en que lo concibe como carente de defectos. Las actitudes características del hombre de alma noble exigen una sociedad de superiores e inferiores en la que pueda exhibir su particular condescendencia. Es esencialmente miembro de una sociedad de desiguales, y en este tipo de sociedad se basta a sí mismo y es independiente. Se entrega a un gasto conspicuo, porque le gusta poseer cosas hermosas e inútiles, en cuanto son los mejores indicios de su independencia.

El pensador escocés Alasdair MacIntyre calificó la mencionada descripción aristotélica de los deseos de gloria y honor por parte del alma noble de la siguiente manera: “Se trata de un cuadro aterrador de la vida virtuosa. La enumeración de las virtudes en la *Ética* de Aristóteles no descansa en las preferencias y valoraciones personales de Aristóteles. Refleja lo que éste considera como “el código de un caballero” en la sociedad griega contemporánea. Así como en el análisis de las constituciones políticas considera modélica a la sociedad griega, al explicar las virtudes considera modélica la vida griega de las clases altas. Probablemente, ello es así, porque sería quizá antihistórico querer encontrar en la *Ética* a Nicómaco, por

ejemplo, una virtud moral como la humildad”⁶¹² o, como ya dijimos por nuestra parte en el capítulo segundo, una virtud como la tolerancia.

Epicuro tiene el valor de romper con esa manera tan exclusivista y agónica de concebir la virtud y, decididamente, la pone al alcance de todo hombre, ignorante o sabio, porque todo hombre, por el hecho de serlo, de lo primero de que tiene clara conciencia es de su propio cuerpo del que Epicuro dice, corrigiendo a Protágoras, que es la medida de todas las cosas.

1.4.3.5.6.-La felicidad de-sacralizada, ya no es difícil de alcanzar.

La virtud que nos hace felices, dice Epicuro, no es difícil de alcanzar, porque consiste en la *aponía* del cuerpo y en la *ataraxia* del alma guiadas por la prudencia, es decir, en satisfacer los deseos naturales y necesarios y evitar los que no son ni naturales ni necesarios. La ambición a toda costa queda excluida. La felicidad es ausencia de dolor en el cuerpo y paz en el alma. Consiste en un placer estable – catatémático – no alterado por la ambición de honores o de gloria, ni por un apetito insaciable de placeres corporales. No es la solemne declaración de una metafísica de la felicidad o de las tablas de una nueva alianza, pero es el Código al que desde entonces la humanidad ha vuelto incesantemente: la antropología de la necesidad y lo superfluo; la vida retirada; el cultivo del cuerpo; la biomedicina y la neuropsicología contemporáneas han hecho de la moderación, el equilibrio dietético y el ejercicio, factores básicos de la salud física y moral.

Un ilustre y ambiguo epicúreo, como Horacio, inmortalizó ese Código: “Dichoso aquél que lejos de ocupaciones, como la primitiva raza de los mortales, labra los campos heredados de su padre con sus propios bueyes, libre de toda usura, y no se despierta, como el soldado, al oír la sanguinaria trompeta de guerra, ni se asusta

⁶¹² MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, op.cit., pág. 91.

ante las iras del mar, manteniéndose lejos del foro y de los umbrales soberbios de los ciudadanos poderosos”⁶¹³.

“Dulce es ver, desde la altura serena que la razón se ha ganado, los errores en que los otros se agitan allá abajo (no por gozo de su mal, sino por ver el mal de que uno se ha librado) y, cómo, por ende, se afanan en procurar riqueza, poder o gloria: como si tales cosas o el gran espectáculo de juegos bélicos, que uno ha pagado y producido, sirvieran para alejar el temor religioso y el miedo a la muerte, que se cuele por medio de todo eso.”⁶¹⁴ Conviene tener presente que Lucrecio escribió su gran poema hacia mediados del siglo I (a.n.e), por tanto, en medio de los desastres civiles protagonizados por Mario, Sila y Cesar, que, hacia el año en que murió Lucrecio, iniciaba su carrera y que terminaría transformando la República en un Imperio al que, Octavio Augusto iba a gobernar con un estilo totalitario, y en el que el epicureísmo fue desacreditado, sus seguidores sospechosos de libertinaje y acusados de indiferencia hacia la autoridad. El poema de Lucrecio es un canto a aquella paz que enseñó Epicuro y, de la que tan alejados estaban los hombres de una Roma, en trance de llegar a dominar todo el mundo conocido.

“Pasa desapercibido mientras vivas”. MacIntyre, comparando el ideal epicúreo de vivir ocultamente con el hecho de que, en la Grecia clásica, se consideraba que el ejercicio de las virtudes tenía en la polis su medio natural de desarrollarse, dice que la palabra **eremos**, solitario, es el antepasado de nuestra palabra “eremita,” y para el cristianismo la vida del eremita puede encontrarse entre los tipos más importantes de vida humana⁶¹⁵.

⁶¹³ Quinto Horacio Flaco, *Epodo 2*, traducción y notas de Vicente Cristóbal López, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pág.40.

⁶¹⁴ Lucrecio, *De rerum natura*. Lucrecio. Libro II, 1-61. op cit.

⁶¹⁵ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., pág.172.

1.4.3.5.7.- ¿Hubo alguna vez armonía entre la ética y la política?

Pero, si en ámbito de la vida personal, esos deseos que, por no ser ni naturales ni necesarios deben evitarse, en el ámbito de la vida social deben excluirse los deseos de intervenir en la vida política. Por dos razones: En primer lugar, porque la experiencia había demostrado que la vida política era una actividad donde la ambición, la calumnia, la corrupción, la envidia, la venganza, el odio, la manipulación, el engaño y la mentira constituían la salsa sin la que no se podían sacar adelante ningún proyecto, ni conseguir las mejoras necesarias para el interés general. Y en segundo lugar, porque el hombre había dejado de ser un animal político en el sentido aristotélico, es decir, el ámbito de la polis había dejado de ser una forma viable de autonomía.

Un caso típico de corrupción política y de gran trascendencia histórica fue la guerra contra Sicilia. Epicuro no ignoraba lo sucedido en el año 413 (a.n.e) con el fracaso de la invasión de Sicilia, que había sido aprobada por la Asamblea de Atenas en el año 415 (a.n.e). El debate se entabló entre el general Nicias y Alcibiades. El primero, partidario de que se abandonara todo el programa de invasión y, el segundo, acérrimo partidario de la expedición guerrera. Tucídides contó con detalle el debate, y dijo que los oradores, partidarios de la invasión de Sicilia, consiguieron que fuera aprobada manipulando las emociones y la ignorancia de la Asamblea. “Alcibiades, dice el historiador, fue el más insistente de todos, porque deseaba humillar al general Nicias, porque Alcibiades era un ambicioso y esperaba conseguir fama y riquezas de su mandato como general de la campaña, y porque, sus dispendiosas y licenciosas inclinaciones, eran más gravosas de lo que en realidad podía permitirse”⁶¹⁶.

⁶¹⁶ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* VI, 9-25, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

El historiador Moses I. Finley explica cómo Atenas, ante el peligro de nuevas invasiones persas, decidió crear una Liga de estados marítimos griegos para expulsar a los persas del mar y, como algunos Estados del mar Egeo pretendieran pronto separarse de la Liga, Atenas les obligó por la fuerza a permanecer en ella, con lo que aquél carácter voluntario de los comienzos se transformó en un Imperio de Estados tributarios, vasallos de la siempre creciente injerencia ateniense, no solo en su política exterior, sino también en sus cuestiones internas, en la medida en que se considerase que podían beneficiar o perjudicar a la metrópoli. Y se pregunta Finley, “dada la composición natural de la Asamblea de la polis, dividida entre ricos y de alta alcurnia por un lado, y, de los pobres por otro ¿en interés de quien se creó y se mantuvo el imperio? Desde luego, dice, los pobres se beneficiaban de un modo claro y crematístico: eran los remeros de la gran armada griega con buenos sueldos; podían obtener el producto de la confiscación de bienes de los pueblos con vasallos rebeldes al poder de la metrópoli; y precios razonables para el trigo importado. Pero los ciudadanos ricos también se lucraban con la existencia del imperio, quizás, de un modo menos visible pero no menos importante: su contribución para el mantenimiento de los servicios públicos era menos gravosa porque se compensaba con los tributos pagados por los estados miembros del Imperio; mayores facilidades para el comercio internacional; la concesión del derecho de gobernar por sí mismos mediante el establecimiento de oligarquías en algunos territorios del Imperio.” Y, refiriéndose a las clases menos favorecidas que proporcionaban la mano de obra necesaria para la armada, dice Finley, que “la creación del Imperio griego fue una condición necesaria para aquel tipo de democracia, porque sin los recursos financieros que estaban obligados a aportar los estados miembros, no hubiera sido posible conseguir la adhesión y la colaboración de las clases más numerosas y menos pudientes de los ciudadanos atenienses. “Quienes reman en las naves son quienes poseen el poder en el Estado”, había dicho el Pseudo-Jenofonte⁶¹⁷.

⁶¹⁷ Finley, M.I., *Vieja y nueva democracia*, Editorial Ariel, Madrid, 1980, pág. 60-62.

Parece que a la vista del puro egoísmo de la razón de Estado que regía la existencia del Imperio griego, porque lo que era bueno para Atenas era bueno para el Imperio, la respuesta a la pregunta que se hacía Finley habría que completarla con esta otra ¿qué queda del tan alardeado vínculo griego entre ética y política? Y la respuesta del historiador es demoledora: “Dado que en el sistema político ateniense se aceptaba el estatus de la esclavitud como un bien mueble, no se podía ver afectado por una descalificación moral por el hecho de ejercer el dominio imperial sobre otros estados. En la tradición moral griega, dice Finley, el concepto de “libertad” no se extendía más allá de los límites de la comunidad misma de la polis; la libertad que se reconocía a sus miembros no implicaba libertad legal para todos los demás residentes dentro del mismo territorio, ni tampoco suponía reconocer libertad política para los miembros de otras comunidades sobre las que había conquistado el poder”⁶¹⁸. Es decir, obligar por la fuerza a los Estados a pertenecer a la Liga y ejercer un dominio despótico sobre ellos, formaba parte de lo que Grecia consideraba el orden político natural de su tiempo, bendecido por las ideas aristotélico-platónicas sobre la consideración de la cualidad de ciudadanos para los atenienses y de bárbaros para el resto del mundo.

Después de la batalla de Queronea, Epicuro vio con claridad que esa concepción de la libertad había pasado a la historia. En su Jardín convivían normalmente gentes de todas clases entre las que se incluían los esclavos. La política había dejado de ser una actividad moralmente recomendable porque, se había ganado a pulso, que se la considerara como el arte de dominar a los hombres. “El hombre sensato no debe ocuparse de la política”⁶¹⁹ y “El sabio no debe mezclarse en el gobierno de la República, ni procurará la tiranía”⁶²⁰.

⁶¹⁸ *Ibd.*, op.cit., págs.65-66.

⁶¹⁹ *Epicúrea*. Usener 525.

⁶²⁰ Diógenes Laercio X, *Carta a Pitocles*, 88. op.cit.

El distanciamiento del individuo de la moral platónico-aristotélica de la vida social era la consecuencia de que, habiendo el Caudillo Filipo de Macedonia destruido las murallas físicas y morales de Atenas, el hombre ateniense tenía ahora que imaginar su vida en el contexto de un cosmos, y no en el de una comunidad local. Para la moral tradicional no había distinción entre lo que se consideraba humano y universal de lo que era local y ateniense. El hombre ateniense reconoce y, se siente orgulloso de que, su comprensión y su práctica de las virtudes, se lo debe a que es miembro de una comunidad que se cuida de ayudarlo. La polis se concibe como un guardián, un padre y un maestro. Como ha dicho MacIntyre: “Si la interpretación aristotélica de las virtudes estaba vinculada a una estructura de las relaciones sociales dentro de la ciudad-estado, ¿cómo sostener que aquellas ideas aristotélicas sigan teniendo presencia moral en una vida ciudadana y en un mundo donde ya no hay ciudades-estado?”⁶²¹

Para Epicuro el hombre ateniense, por primera vez, se había quedado solo ante sí mismo, sin más referencias morales inmediatas que las de los sentimientos procedentes de su propio cuerpo. “Hay que decir cuál será el mejor modo de atenerse al fin de la naturaleza y cómo nadie, desde el principio, se presentará por propia voluntad a ningún cargo público”⁶²². El sabio no puede conseguir la tranquilidad del alma sin la autosuficiencia o autonomía que le mantiene libre y alejado de las ambiciones de la ciudad “porque es un exceso de vanidad participar en la vida política”, había dicho Metrodoro en su obra *Sobre la filosofía*⁶²³.

Se ha dicho que “pasar desapercibido” era reconocer que el ideal del sabio estaba en lo que ya habían sostenido Platón y Aristóteles sobre la vida contemplativa, pero Epicuro realiza una nueva reflexión profundamente

⁶²¹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., pág. 169-170-205.

⁶²² *Epicúrea*. Usener 554.

⁶²³ Citado por Plutarco en su obra *Contra Colotes*, en *Obras Morales y de Costumbres*. XII. Editorial Gredos, Madrid, 2004, pág.126.

enriquecedora sobre lo que entiende por “sabio” y por “vida contemplativa”. Ahora el sabio no es una categoría reservada a una élite intelectual, sino que se trata de que el sabio puede ser cualquier hombre, porque la felicidad consiste en vivir en la *aponía* y la *ataraxía* que están al alcance de todos. En cierto modo, podríamos decir, que el concepto de contemplación de la sabiduría se ha secularizado, porque la sabiduría no está en la contemplación de verdades eternas, sino en la contemplación de realidades del más acá: la ausencia de dolor en el cuerpo y la tranquilidad del alma. No estamos ante la exquisita autonomía del sabio, sino de la autonomía del hombre, sea culto o ignorante. La enseñanza oficial de las Academias no hacía de los hombres ciudadanos libres sino, intelectuales de ideologías excluyentes, inadecuadas para convivir en el nuevo universo plural: “Feliz tú que huyes, a velas desplegadas, de toda clase de cultura –paideia”⁶²⁴.

Según Moses Finley, “mediante la paideia los helenos aludían a la crianza, a la formación, al desarrollo de las virtudes morales, a la madura identificación con la comunidad, con sus tradiciones y valores indiscutiblemente reflejados en Hesíodo y Homero. En una sociedad como la ateniense, reducida, relativamente cerrada e interrelacionada en lo humano, resultaba perfectamente válido pretender que las instituciones básicas de la comunidad, es decir, la familia, el banquete, el gimnasio y la Asamblea, fueran para los helenos, auténticos agentes de la paideia”⁶²⁵. Sin duda, Epicuro, cuando pronunció la frase que acabamos de citar, se refería a esa, por un lado rutinaria y anquilosada cultura y, por otro, al exclusivo club de la cultura constituido por las élites intelectuales de la Academia y el Liceo. Con sentimientos parecidos y refiriéndose tanto a una cultura de la sumisión, como a lo que llamaba la cultura del sacerdote ascético, dijo Nietzsche: “¡Aire puro! Y, en todo caso, ¡lejos de la proximidad de todos los manicomios y hospitales de la cultura!”⁶²⁶.

⁶²⁴ *Epicúrea*. Usener 163.

⁶²⁵ Finley, Moses I., *Vieja y nueva democracia*, op.cit., pág.40.

⁶²⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, págs. 183-184.

1.4.3.5.8.- La política y la sociedad civil.

1.4.3.5.8.1.- El desencanto.

Probablemente Epicuro como testigo de su tiempo, pudo constatar que la participación en la política, como la habían argumentado y defendido Platón y Aristóteles, no era el mejor instrumento para la construcción de una sociedad civil de hombres libres e independientes. “El máximo fruto de la autonomía es la libertad”⁶²⁷. Pero justamente cuando se participaba en la política quedaba uno inmerso en la tupida red de los intereses encontrados. “Hay que huir de la política porque daña y destruye la felicidad”⁶²⁸.

Parce que existe hoy en España una opinión bastante generalizada sobre el desencanto de la política en general y de lo que fue la Transición a la democracia. Todavía recuerdo, con cierta pesadumbre, ese grito de desencanto que fue el artículo que escribió Pedro Altares antes de morir, refiriéndose a la Transición democrática en España. Yo discrepo de ese pesimismo, pero me duele que un hombre tan ejemplarmente honesto y tan luchador en una determinada etapa de la vida política española, extrajera de sus experiencias unas reflexiones que tanto coinciden con las que se hicieron los hombres de la vieja transición del siglo V al IV (a.n.e), por razones muy semejantes a las que se hacía Pedro Altares en pleno siglo XXI. La transformación de la sociedad civil necesita de las Asambleas y las Constituciones, pero se fragua fuera de ellas. Y esto que fue visto con claridad por Epicuro, sin embargo, en nuestro tiempo, ha existido la creencia generalizada de que el texto escrito de la Constitución, era suficiente para hacer democráticos, a los que habían servido al régimen anterior y a los que durante cuarenta años se habían socializado adquiriendo hábitos, criterios, costumbres, sentimientos y modelos de conducta en

⁶²⁷ G. Vaticano 77.

⁶²⁸ *Epicúrea*. Usener 552).

un contexto social y político antidemocrático. Dos ejemplos concretos de la vida diaria de la postguerra nos explican la importancia de aquella pedagogía de la socialización y que extraemos de las lúcidas y brillantes obras de Aguilar Fernández, Julio Aróstegui y Pablo Sánchez León: “A finales de los años cincuenta y principios de los sesenta aparecen las primera tiradas de los textos escolares de “Educación Política”, de la editorial Doncel, que dieron un tratamiento peculiar e innovador a la Guerra Civil y, que debieron dejar una cierta impronta, en quienes tuvieron que estudiarlos, ya que sus lecciones coinciden, en buena parte, con el tipo de consenso que se aplicó en la Transición”⁶²⁹. Y, refiriéndose a la socialización inspirada en los monumentos y lugares de memoria, Julio Aróstegui y Sánchez León, dicen: “Los niños de la postguerra recordarían años más tarde, que algunos amigos y compañeros de pupitre en el colegio, huérfanos de padre, podían al menos leer los nombres de éstos, inscritos honoríficamente en placas y estelas similares, mientras los de otros no habían dejado rastro en lugares públicos”⁶³⁰.

El desencanto de la política se produce porque se le atribuye un poder que no tiene. La felicidad se alcanza por el ejercicio de un modo de vida prudente con los deseos del cuerpo y por el control de las ambiciones. Y, justamente, en el ámbito de la política van siempre mezclados los deseos necesarios con los superfluos. “Hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política”⁶³¹. El interés general es el ideal de la sociedad civil pero, en cuanto entra a discutirse en las Asambleas, sufre los “ajustes” que convienen a los intereses electorales de los grupos y sub-grupos de las burocracias de los partidos. Y en esos ajustes suele residir siempre el desencanto que siente la sociedad civil ante la política.

⁶²⁹ Aguilar Fernández, Paloma, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, págs.107-108.

⁶³⁰ Aróstegui, Julio y Dodicheau, François, *La Guerra Civil, mito y memoria*, Editorial Marcial Pons, Madrid, 2006, pág. 193.

⁶³¹ G. Vaticano. 58

En todo caso, el desencanto de Epicuro en su tiempo y el que cunde en la sociedad de nuestro tiempo, tienen, como denominador común, que las instituciones políticas no proyectan sobre la sociedad civil una pedagogía que contribuya a su transformación. Probablemente porque, como observa Finley, la manipulación de la complejidad de la gestión política pretende justificar, como inevitable, la separación entre dirigentes y dirigidos y, con ello se consuma el peligro, en los partidos políticos, de derivar hacia una oligarquía integrada por burócratas profesionales de la política, para la que, el interés primordial es su conquista o permanencia en el poder a toda costa. Espectáculo que el ciudadano contempla con una actitud distante, entre indiferente y abochornada, que le lleva directamente a lo que se ha llamado el desencanto de la política.

Ya hemos indicado que el tránsito del siglo V al siglo IV (a.n.e) en la Grecia clásica en muchos aspectos presenta algunas analogías con lo que supuso el paso del siglo XIX al siglo XX en España. Desde la perspectiva de hoy, podemos decir que la sucesión de fracasos políticos y económicos, sostenida durante todo el siglo XIX y, especialmente desde Cánovas hasta la Guerra Civil de 1936, nos condujo inevitablemente a consensuar la Constitución de 1978. El paso de una Dictadura a una Constitución democrática, el país lo vivió como lo que acertadamente se calificó de “los tiempos de gloria de la Transición.” Pero como ha dicho Finley “la historia de las Constituciones es un fenómeno de superficie”⁶³². La verdadera transición es la que se vive y discurre debajo de esa superficie: en las calles, en las familias, las tabernas, en las tertulias, en los colegios de profesionales, en los medios universitarios, en las agrupaciones y clubs sociales, entre los trabajadores de todas clases, en los almuerzos de amigos, en las creaciones literarias, teatrales, cinematográficas, en los medios comunicación, etc. El desencanto acecha en cuanto se consigue culminar jurídicamente el proceso de la transición con una Constitución consensuada, porque,

⁶³² Finley, Moses, *Vieja y nueva democracia*, op.cit., ed.cit., pág. 32.

las realidades psico-sociales que vertebran la sociedad civil, no son súbitamente permeables a textos a los que se les atribuyen eficacias taumatúrgicas.

El desencanto de la generación de Epicuro no fue menor. Habían presenciado y habían sido educados en los ideales democráticos de la polis. El único pueblo del mundo entonces conocido que había sido capaz de reconocer la autonomía de la ciudad-Estado para gobernarse a sí misma sin depender de reyes autoritarios, como era la pauta en todo el mundo conocido. Pero al mismo tiempo, habían sufrido los sucesivos desastres de las invasiones persas, la interminable guerra civil de Peloponeso, la desaparición del Imperio griego y, finalmente, la derrota ante el Caudillo de Macedonia. Los grandes sistemas filosóficos y, las teorías políticas de Platón y Aristóteles, solo les sirvieron para aumentar la frustración del que mira hacia un olimpo intelectual de contenidos metafísicos inalcanzables y, tuvieron que empezar su transición, hacia una filosofía diferente que les permitiera ser felices en un mundo que, hacía tiempo, había dejado de ser el mundo para el que Platón y Aristóteles habían creado sus magníficas teorías.

El desencanto fue probablemente la razón que le llevó a Epicuro a considerar que la política había dejado de ser una actividad aconsejable para el sabio. Con mucha razón el ciudadano griego en general y, el ateniense en particular, habían llegado a creer que la democracia, instituida por primera vez en Grecia por Clístenes en el año 508, era el cuerpo y alma de una institución, como la polis, dedicada a asegurar que el gobierno era ejercido por los propios ciudadanos. Con el prestigio de la Política de Aristóteles y la República de Platón se consagró, como un dogma cívico, que la polis era la única entidad de la que podía emanar un proyecto moral para el progreso de Grecia y de sus ciudadanos. Las grandes victorias sobre los persas (Maratón en el 490, Termópilas en el 480, Platea en el 479, Mícale en el 479) y luego, los años de expansión del Imperio helenístico con Pericles, habían contribuido a afirmar la autoestima de los atenienses y su confianza en la democracia. Además, la

edad de oro de la cultura griega creó lo que habrían de ser para siempre modelos clásicos en la literatura, la escultura, la historiografía, la filosofía, el teatro.

En esta historia simultánea de hazañas guerreras y glorias literarias se educaron varias generaciones de ciudadanos, durante casi dos siglos, pero, con las sucesivas guerras civiles y, sobre todo, con la victoria del Caudillo macedonio en el año 338 (a.n.e), ese ideal de gobierno democrático se vino abajo. Todas las naciones que han sufrido la desaparición de su imperio colonial y el despotismo de un conjunto de ideas elevadas a la categoría de verdades absolutas, han tenido que soportar profundas crisis de personalidad y plantearse, dramáticamente, la transición desde un pasado, dominador y hegemónico, a un presente en el que el ciudadano no puede contar con unas instituciones que ya son, inservibles e incapaces, para adaptarse a las nuevas realidades.

1.4.3.5.8.2.-Una nueva pedagogía de las relaciones sociales al margen de la polis-Estado.

Pero ¿cómo se podía conseguir que la felicidad del hombre dejara de estar administrada e identificada con los intereses de un Estado despótico y egoísta? Para Epicuro por medio de la democratización del cuerpo y el placer que se había ocultado para los hijos de la miseria; pero el derecho a la liberación que irrumpía de ese inalterable derecho al cuerpo, solamente podía surgir de una filosofía que hiciera de la autonomía moral el objetivo a conseguir contra los ideólogos del Estado totalitario, contra las armas ideológicas, contra la sumisión al narcisismo del poder civil o religioso, contra “los manicomios de la cultura”.

Parece oportuno citar la crítica que realizó Plutarco contra el epicureísmo en su opúsculo “De si está bien dicho vive ocultamente”: “No solo una casa desatendida con el tiempo se arruina, sino que, como dice Sófocles, también el carácter del

hombre, que, al permanecer inactivo sin darse a conocer, se acarrea la vejez como si criara moho. Una tranquilidad muda y una vida sedentaria apoltronada en el ocio, marchita no solo los cuerpos, sino también las almas”⁶³³.

Pero no es la ociosidad lo que postulaba Epicuro, sino la actividad creativa de la sociedad civil fuera de las instituciones políticas. La renuncia a los deseos, no naturales ni necesarios, es un proyecto de vida personal que exige un ejercicio de la prudencia en un quehacer profesional y familiar activo, responsable y austero, que distingue claramente, a esos ciudadanos aparentemente silenciosos, de los que no lo son, porque sus intereses están vinculados a la azarosa vida política. El método de Plutarco consiste en exponer las teorías de Epicuro de un modo caricaturesco, manipulándolas de tal modo, que parezca que dicen lo que fácilmente a Plutarco le resulta obvio presentarlo como un disparate, una contradicción o sencillamente una locura. Pero que Plutarco critique ferozmente el epicureísmo tres siglos después de su aparición, como ya hemos visto anteriormente, quiere decir que éste clérigo no podía asistir impasible a que la ética epicúrea mantuviera su validez e influencia en los comienzos del Imperio Romano.

El “dorado Platón”, como le llamaba Epicuro⁶³⁴, había llegado a sostener, como vimos en su Diálogo “Las Leyes,” aquella idea que a nosotros nos es un tanto familiar: “por el imperio de la polis hacia Dios.” Sin embargo, para el epicureísmo estaba claro que había que crear una nueva constitución para adecuar los valores morales a las nuevas circunstancias sociales, lo que, evidentemente, no es fácil de hacer cuando se ha estado viviendo en una marco cultural de deseos de consumo insaciables, pero no solo de bienes materiales, sino de castillos ideológicos y vanas opiniones alimentados por dogmas políticos y religiosos. “El que pone el oído a la Naturaleza y no a las vanas opiniones será siempre autosuficiente. Porque en relación con aquello que por naturaleza es suficiente, la más mínima adquisición es

⁶³³ Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres XII*. 4. 1129 D. Editorial Gredos, Madrid, 2004.

⁶³⁴ Diógenes Laercio X., *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* 8. op.cit.

riqueza, y en relación con los deseos no necesarios e ilimitados, la mayor riqueza es pobreza”⁶³⁵.

Para Epicuro, además de la de-sacralización de la felicidad, había que recuperar, para las relaciones humanas, un concepto de la mistad que ya no podía seguir siendo el que había sido concebido en función de los intereses de la polis. Ahora era, la propia autonomía moral, la que debía cultivar la amistad en su propia vida y, en los espacios públicos que ya no eran los de las Asambleas de la polis. Para Epicuro la amistad era un bien consustancial con la naturaleza del hombre, le hacía autosuficiente y constituía, como vamos a ver a continuación, la mejor forma de construir una sociedad civil independiente de la desprestigiada política.

1.4.3.6.- La amistad.

1.4.3.6.1.-La amistad en las Academias

Ciertamente Platón y Aristóteles dieron gran importancia en su Ética a la amistad, pero, una vez más, la idea de la amistad de Epicuro iba a ser radicalmente distinta a la de aquellos sabios. Ellos habían considerado como fundamental la relación interdependiente entre amistad y polis. Epicuro la negó rotundamente.

Lo que ocurría en el siglo IV (a.n.e) en Grecia, concretamente en la polis, era lo mismo que había de ocurrir, siglos más tarde, en otras sociedades y que, con tanto acierto, lamentaba Rousseau en el siglo XIX: “Indudablemente, es espantoso haber conducido a los hombres a una situación en la cual no puedan vivir juntos sin hacer

⁶³⁵ *Epicúrea*. Usener 202.

uso de la astucia, sin andar suplantándose, engañándose, traicionándose y destruyéndose unos a otros”⁶³⁶.

Platón también se lamentaba de esa situación pero la solución que proponía era que, la reducida élite de filósofos especialmente preparados, impusieran un orden justo en un Estado gobernado por ellos. Para Epicuro se trataba de un error en el que, una vez más, a floraba el pesimismo platónico y su repetida fórmula de imponer desde arriba las soluciones que tienen que acatar los súbditos. Epicuro no buscaba un orden impuesto por una autoridad exterior sino, por la aceptación voluntaria de un pacto de amistad, no sometido a ningún formulismo. Todos los estudiosos del epicureísmo coinciden en que éste concebía la amistad como el centro y el fundamento de toda su filosofía sobre el placer y la felicidad. “De cuantas cosas adquiere la sabiduría para la felicidad de toda la vida, la mayor es la posesión de la amistad. Aún en medio de la cortedad de bienes, se ha de tener por cierto que la amistad da seguridad”⁶³⁷.

De ese compromiso de amistad depende realmente el orden social y su origen se encuentra en la propia autonomía psico-biológica de la persona, que constitutivamente siente la necesidad del afecto humano que viene a ser, no solo la forma de superar la inseguridad y la vulnerabilidad congénitas al hombre, sino, además, el mejor modo de adquirir la confianza de la perduración en la memoria de los amigos. “La naturaleza noble se dedica ella misma a la sabiduría y a la amistad, de las cuales la primera es un bien mortal, la segunda inmortal”⁶³⁸.

Sin duda, como hemos visto en el capítulo segundo sobre Aristóteles, éste hace una exposición sobre la amistad que nadie ha superado. Dice Aristóteles:

⁶³⁶ Citado por Farrington en *La rebelión de Epicuro*, op.cit., pág. 43.

⁶³⁷ Diógenes Laercio X, *Máxima Capital* 29, op.cit.

⁶³⁸ *F. Vaticano* 1. 28.

“Más aún la amistad parece mantener unidos entre sí a los Estados y los legisladores consideran de más valor la amistad que la justicia. Por otra parte, incluso los hombres justos necesitan el aliento de la amistad para escalar los primeros puestos. Ciertamente la más perfecta expresión de la justicia es la amistad. Pero la amistad no es solo un medio sino un fin. Y así alabamos a aquellos que aman a sus amigos y que consideran su más noble orgullo el tener muchos amigos”⁶³⁹.

1.4.3.6.2.-Una amistad institucionalizada.

No cabe duda que Epicuro, no solo estaba de acuerdo con estas ideas de Aristóteles sobre la amistad, sino que pudieron alimentar buena parte de lo que habría de constituir su posición original sobre la cuestión. La discrepancia se fundamentaba en que para Aristóteles la amistad se concebía necesariamente vinculada a las actividades de la política, mientras que precisamente para Epicuro, la política era la destrucción de la amistad. Pero esta discrepancia se hizo mayor porque, Aristóteles al final de su vida, se dedicó a la teoría política. “De este modo, diría Epicuro, se convirtió Aristóteles en un adversario, más temible de la vida feliz y tranquila, que aquellos que están involucrados en la política activa”⁶⁴⁰.

Filodemo, director del Jardín de Nápoles, explica con claridad por qué Epicuro rechaza la dedicación a la política: “Si un hombre quisiera hacer una investigación sistemática para averiguar cuál es el peor enemigo de la amistad y cuál el mejor aliado de la enemistad, terminaría convenciéndose de que está en el régimen de la polis. Si no, contemplad la envidia de aquellos que compiten por los premios. Ved la rivalidad que forzosamente se suscita entre los competidores. Mirad la división de criterios que acompaña a la introducción de una nueva legislación y la organización premeditada de partidos en litigio que dividen, no solo a los

⁶³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro VIII. 1155a, 22-30.

⁶⁴⁰ Sudhaus *Volumina Rhetorica II*, 56-64, cit. por Farrington, B., *La revolución de Epicuro*, op.cit., pág.53.

ciudadanos, sino también a pueblos enteros con sus querellas”⁶⁴¹. No deja de producir cierto asombro que esta descripción que hace Filodemo en el siglo III (a.n.e.) sea tan contemporánea respecto de los usos y costumbres de la vida parlamentaria de nuestro tiempo.

Epicuro estaba convencido de que, para una sociedad verdaderamente enferma como era la griega de su época, se imponía una recuperación de la vida interior del hombre que debía desarrollarse en unos espacios de convivencia bien diferentes a aquellos de la polis, donde habían prosperado el escepticismo y la frustración. En principio, parecería que Epicuro tenía una idea de la amistad que hacía del hombre una isla solitaria, pero lo cierto es que, la superación de la soledad que la amistad epicúrea propone, se realiza en un nivel de comunidad radicalmente distinto al de la polis. El concepto de utilidad, sin el que Epicuro no concibe la amistad, se orienta inmediatamente hacia los otros. Y adquiere una proyección social en unos momentos en que las necesidades económicas agobiaban a los ciudadanos de Grecia y, por tanto, también a la propia comunidad del Jardín. “Toda amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en los beneficios.”⁶⁴²Y, en los *Moralia* de Plutarco, se hace referencia a ésta idea de Epicuro: “Hacer el bien es más placentero que recibirlo”⁶⁴³.

Ha sido el propio Diógenes Laercio quien destacó el comportamiento de Epicuro en aquellos tiempos de crisis y quien hizo una descripción del tipo de vida que llevaban los que vivían en el Jardín: “A pesar de las calamidades que entonces sufría Atenas y toda Grecia, se mantuvo allí a excepción de dos o tres visitas que hizo, en Jonia, a sus amigos, que, por cierto venían de todas partes y vivían con él en el Jardín...llevando una vida extraordinariamente sencilla y moderada, pues les bastaba con un vaso de vino y, por lo demás, su bebida era el agua. Epicuro no era

⁶⁴¹ *Sudhaus V. Rhetorica II*, 158-9. Citado por Farrington en *La rebelión de Epicuro*, op.cit., págs. 52-53.

⁶⁴² *F. Vaticano* 23.

⁶⁴³ Plutarco, *Moralia.XII*. Plutarco 1097 A, op.cit.

partidario de que los bienes que poseyeran se juntasen en un bien común. Esto era propio de gente desconfiada y donde no hay confianza no puede haber amistad. Él mismo había dicho en sus cartas, que se contentaba con agua y un poco de pan, y añadía: mándame un poco de queso para que pueda, cuando quiera, darme ese lujo”⁶⁴⁴.

Sabemos que, tanto Platón como Aristóteles, habían considerado la amistad como el más elevado de los bienes que puede gozar el hombre. Pero, en definitiva, para ambos filósofos, la amistad implicaba una cierta intermediación hacia valores superiores, claramente en Platón y, de un modo diferente pero, no menos claramente en Aristóteles, que, al definir al hombre como animal político no podía concebir la amistad sino subordinada a los ideales de la polis. Pero la amistad epicúrea es un fin en sí misma y solamente vinculada a la autonomía del hombre. No se trata de una amistad institucionalizada. Estamos ante un sentido de la amistad cuyo medio ambiente es la sociedad civil. ”No es amigo el que en todo momento busca la utilidad, ni el que nunca la une a la amistad”⁶⁴⁵. Y, en su carta a Pitocles, utiliza una bella metáfora sobre la amistad: “Que la amistad se ha de procurar para usar de ella, y tiene su origen en nosotros, pues también sembramos la tierra. Consiste la amistad en una comunión de ánimos en los deleites”⁶⁴⁶. En estas dos citas de Epicuro se encuentra un concepto de la amistad diametralmente opuesto al platónico-aristotélico. No está permanentemente sometida la amistad a la consecución de los objetivos de la polis. La amistad no es igual a utilidad. Pero la amistad no da la espalda a las necesidades de los amigos. Además la amistad no es una planta que tenga sus raíces en el cielo, como decía Platón, sino en la tierra. Surge de la propia naturaleza del hombre y se cultiva por la misma razón que cultivamos la tierra: para compartir sus frutos con los amigos.

⁶⁴⁴ Diógenes Laercio X, *Vida de los más ilustres filósofos griegos II*, op.cit., X, 10-11.

⁶⁴⁵ *F.Vaticano 39*

⁶⁴⁶ Diógenes Laercio X, *Carta a Pitocles* 89, op.cit., pág. 205.

Para Aristóteles la existencia de una comunidad tiene lugar mediante el acuerdo acerca de los bienes a conseguir y, ese acuerdo es posible, gracias al vínculo de amistad que une a los ciudadanos y que es el que hace posible la polis. De esta manera el tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea del bien común y su lucha por alcanzarlo. “La polis no es una comunidad para conseguir estos o aquellos bienes, sino que se trata de una polis interesada por la vida como un todo, por la vida entera del hombre en cuanto tal ciudadano. Por tanto, es una amistad de intereses y proyectos, lo que implica que la amistad, en su más puro sentido, haya quedado relegada a un plano secundario y, por ello, debilitada en comparación con lo que alguna vez pudo significar. Aristóteles insiste en su *Ética* en que las virtudes encuentran su lugar no en la vida del individuo, sino en la ciudad y que el individuo solamente es inteligible como *politikon zoon*⁶⁴⁷.

1.4.3.6.3. La amistad como una cualidad del sabio.

El problema es que resulta difícilmente compatible la idea que Aristóteles tiene sobre la autonomía del hombre con la idea que defiende sobre la amistad. En su catálogo de las clases de amigos, Aristóteles no da importancia al amor personal frente a la verdad, afabilidad, utilidad o destreza de la persona. “Por ejemplo, las excelencias que son peculiares del quehacer artesano y el trabajo manual resultan invisibles para Aristóteles. El modelo a imitar, según reitera en su *Ética*, es el hombre de alma noble. Este admira todo lo bueno y lo admirará también en los demás. Pero carece de necesidades, y es reservado en su virtud. Por eso, la amistad será siempre para él una especie de sociedad de admiración moral mutua”⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit. págs.190-196-197.

⁶⁴⁸ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, op.cit., págs.92-93.

Para Epicuro la autonomía del hombre había superado aquella diferencia entre griegos y bárbaros, ahora todo hombre, por el hecho de serlo, podía alcanzar la autonomía moral ateniéndose a una conducta racional. Para Aristóteles las virtudes no estaban al alcance de los bárbaros y de los esclavos, porque se trataba de gentes que carecían de polis, incapaces de tener relaciones políticas. Porque éstas solamente pueden ejercerlas los hombres libres entre sí, como eran los atenienses, miembros de una comunidad que legislaba y se autolegislaba. El yo libre es, simultáneamente, súbdito político y soberano político. Pero estamos ante un concepto de la libertad que considera al hombre como animal político, y, lo que va a defender Epicuro, es un concepto de la libertad por el cual “el hombre es primero y fundamentalmente no un animal político sino un animal social⁶⁴⁹.”

En realidad, Platón y, de un modo menos radical, Aristóteles, habían invertido el planteamiento de la autonomía al depreciar el cuerpo, en donde, como ha demostrado la neurociencia contemporánea, tiene lugar el más originario fenómeno de autonomía que es precisamente la autorregulación de los fenómenos psico-biológicos en que consiste la vida. Es el autos, pero no el autos intelectual o el autodivinizado, sino el autos psico-biológico el que originariamente se constituye en una norma para sí mismo. Cuando Epicuro comprendió que ese autos psico-físico era el originante de la autonomía moral, el concepto de la autonomía, exclusiva y excluyente del hombre griego, había dejado de tener ninguna clase de soporte teórico. La inversión de Platón y en algunos aspectos en Aristóteles, consistió en situar la autonomía en un concepto rigurosamente mental, un concepto griego del mundo y del hombre que no se adecuaba a las nuevas circunstancias históricas.

Evidentemente, cuando en la Academia y el Liceo, la libertad distingue entre griego y bárbaro, entre noble y plebeyo, entre sabio e ignorante, desde ese punto de vista la amistad aristotélica adolece de un cierto carácter de club. Y así la autarquía

⁶⁴⁹ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., pág. 200.

moral venía a ser la propia del hombre noble. Por el contrario, parece que Epicuro había descubierto que existía una dimensión diferente de la vida en comunidad que no discriminaba entre griego o bárbaro, entre comerciante o intelectual, entre personas sobrias o licenciosas y, que era un tipo de vida que surgía con facilidad cuando la amistad se daba entre los miembros de pequeños grupos.

Las reflexiones y diálogos sobre aspectos de la vida interior de cada uno, puestos en común entre amigos, sin duda debían alcanzar, en el Jardín epicúreo, ese clima que hoy ya conocemos pero que, quizás en aquella época, en los centros consagrados de la cultura, sobre lo que se dialogaba en común eran más bien sobre impersonales elucubraciones metafísicas, y no sobre los sentimientos de la propia vida interior, que constituían los elementos fundamentales del sistema de ideas de Epicuro: el placer, el cuerpo, los deseos, la amistad. Si es así, cabría pensar que el epicureísmo practicaba lo que hoy llamamos una cierta terapia de grupos. “Cualquier edad y, cualquiera, puede alcanzar esa felicidad que producen los placeres catastemáticos, es decir, aquellos que provienen de un cuerpo naturalmente satisfecho y de un alma pacificada, tranquila y estable”⁶⁵⁰. Si cualquiera puede alcanzar la felicidad, cualquiera alcanza esa autonomía moral que es, consecuencia y causa, a la vez, de la felicidad que procura la amistad. Ya había llegado a decir Epicuro que de cuantas cosas consigue alcanzar en esta vida la sabiduría, la más grande era la amistad.

La filosofía, tal y como la entendía Epicuro, no consistía en una especulación con alumnos pertenecientes a la flor y nata de la sociedad ateniense y versando sobre cosmovisiones complejas, sino que consistía en una revisión de la vida interior de la que la corporeidad, como organismo viviente, planteaba unas inquietudes, una sugerencias, unos interrogantes y unos deseos que debían proyectarse en la vida práctica y personal de cada discípulo del Jardín. “Nadie es más sabio que otro”⁶⁵¹. Con

⁶⁵⁰Diógenes Laercio X, *Carta a Meneceo* 91. op.cit.

⁶⁵¹ Diógenes Laercio X, *Carta a Pitocles*, op.cit., 90.

ello está diciendo Epicuro que los grupos de amigos no excluyen a nadie, porque no es propio de la amistad poner condiciones ni fronteras. “Compadezcamos a los amigos no lamentándonos, sino ayudándonos de verdad”⁶⁵². Como nos explica Emilio Lledó: “Lo que Diógenes Laercio nos ha transmitido sobre el estilo de vida en el Jardín no parece que sea la pasión por el conocimiento, la curiosidad intelectual o la precisión dialéctica de los conceptos lo que, como en los diálogos platónicos, domine entre lo que los epicúreos nos transmiten. Ni siquiera las tres cartas que conservamos de Epicuro están libres de esa tonalidad afectiva, absolutamente nueva en un escrito filosófico, que derrama, sobre hombres concretos y sobre vidas concretas, el bálsamo del conocimiento y la sabiduría, para que les sirva en la lucha por la vida feliz, por la serenidad y el gozo”⁶⁵³.

1.4.3.6.4.- La amistad y la sociedad civil.

En todo caso, el sentimiento de un cierto desencanto es inevitable cuando, la cumbre desde la que se derrumba una concepción del mundo, ha alcanzado cotas tan altas de estimación como las que alcanzó Grecia en los siglos V y IV (a.n.e.). Y, como fue el entusiasmo vivido en España cuando, a la muerte del Caudillo, se hizo patente para cada ciudadano, que estaba viviendo el momento histórico de poder darse una Constitución democrática, que habría de reconocernos la mayoría de edad política y el derecho a una convivencia en la pluralidad. No deja de ser relevante que la muertes de Platón y de Aristóteles se produjeran nueve y cinco años respectivamente antes de la victoria del Caudillo macedonio en la batalla de Queronea ocurrida en el año 338 (a.n.e.) y que fue el desencadenante de la desaparición del modelo político y cultural de la ciudad-Estado griega. Epicuro empieza por considerar que la amistad, que había sido tan politizada por Platón y Aristóteles, ahora debe cultivarse fuera de la política y, en cierto modo, puede

⁶⁵² F. Vaticano 66.

⁶⁵³ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., pág. 120.

decirse que hace el descubrimiento de que, el ámbito propio de la amistad, se encuentra en lo que hoy llamamos la sociedad civil.

Parece que no se ha dado la suficiente relevancia al hecho de que el Jardín se concibió como ese espacio donde la amistad, por primera vez en la civilización griega, se cultivaba sin discriminación de personas ni clases sociales. En la sociedad civil del Jardín eran fundamentales el concepto de solidaridad y de comunidad moral. Dos cuestiones que respondían a las necesidades más perentorias de sus miembros en una época de angustias y miserias. Y, por tanto, se trataba de una alternativa de convivencia que no hacía de la cultura ni del lugar de nacimiento una barrera infranqueable. La polis griega había combinado Estado y sociedad civil de un modo que la vida privada había quedado reducida a la irrelevancia. En nuestra época estamos asistiendo al debate sobre el que Epicuro ya había vislumbrado una tendencia que sería imparable: el Estado por sí mismo no hace la felicidad de sus ciudadanos. “En el mundo de hoy es cada vez más dudoso que el Estado sea, o deba ser, el soporte de una identidad nacional, el foco central de la vida ciudadana y el principal protagonista de un proceso de modernización, esto es, la clave del crecimiento y de la integración social de un país”⁶⁵⁴.

Los peligros de los ejércitos persas y espartanos y, las teorías de Platón y Aristóteles, contribuyeron a consolidar la idea de que, solamente la ciudad-Estado, podía ser el portador de un proyecto moral salvador. En España, como ya hemos indicado, durante todo el siglo XIX y parte del XX, se enfrentaron de una parte, el absolutismo centralista y el dogmatismo religioso, y de otra, la exigencia del reconocimiento de la autonomía política y moral del ciudadano. Los ciudadanos griegos cultivaron aplicadamente unos sentimientos que les permitieran desarrollar una obligación moral, incluso un deber sagrado, respecto a la polis, hasta el punto de

⁶⁵⁴ Pérez Díaz, Víctor, *La primacía de la sociedad civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, págs. 95-95.

justificar el sacrificio de su propiedad, su libertad, y sus vidas para defenderla. Esta disposición moral fue sometida al trauma del desencanto, el desengaño y la frustración a causa de unas derrotas militares que cambiaron el curso de la historia de Grecia. Y, como consecuencia, de la desesperación surgió la necesidad de alumbrar un pensamiento filosófico que les fuera útil, a los desorientados ciudadanos griegos, para recuperar la ilusión de vivir. El Jardín y su filosofía constituían un nuevo modelo de convivencia, tan distante del pensamiento elitista platónico-aristotélico, como de la moral tradicional.

. Como ha dicho Víctor Pérez Díaz: “La sociedad es “civil” en tanto sus agentes son ciudadanos y no meros súbditos de un déspota o una casta dominante, y por tanto miembros de una sociedad civilizada. Pero la cuestión es que pueden ser ciudadanos solo porque son agentes autónomos, y pueden ser autónomos frente al Estado sólo porque éste tiene un poder limitado para entrar dentro del dominio reservado a los ciudadanos. Cada vez más, en nuestro tiempo, se entiende la sociedad civil como algo diferente del Estado y el problema se centra en cómo definir las fronteras apropiadas y las relaciones adecuadas entre ambos”⁶⁵⁵. Como hemos visto para Epicuro la frontera estaba constituida por un sentido de la amistad fuera del alcance del Estado y, por un concepto de la felicidad, basado en la autonomía moral. Cuando, siguiendo la sugestiva orientación epicúrea, la sociedad europea empezó a atreverse a saber, el término sociedad civil a partir del siglo XVIII comenzó a usarse en el contexto de un debate histórico e intelectual, y, en una encrucijada de la historia occidental, donde un camino había de conducir a la consolidación de los gobiernos constitucionales, y el otro, a la consolidación de las monarquías absolutas por derecho divino. En este debate sostenido por los pensadores seculares y religiosos, se reprodujeron los conceptos que, sobre la acción política y la de los dioses, habían sido utilizados por Platón para defender el absolutismo y, por Epicuro,

⁶⁵⁵ Pérez Díaz, Víctor, op.cit., ed.cit., págs. 77-78.

para defender la despolitización de la amistad y, con ello, la recuperación de la autonomía moral en una sociedad civil.

El sistema filosófico de Epicuro y, su concepción de la amistad, tenían la originalidad y la fuerza de un mensaje de salvación que podía ser entendido por todo el mundo y, podemos pensar, que a ese mensaje se refiere Epicuro cuando, en uno de sus textos más brillantes y proféticos, nos dice: **“La amistad hace su ronda alrededor del universo, y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad”**⁶⁵⁶. Cabría decir que se trata del mejor epitafio para aquella político-filia que había pasado a mejor vida. Cuando Epicuro consideraba que era más agradable dar que recibir, cabe creer que, dado su concepto de la amistad, tenía también en su pensamiento que, llegado el caso de que fuera necesario, se podía entregar la propia vida para salvar a un amigo, y así, llegó a decir: “El sabio, caso de que importe, morirá también por un amigo”⁶⁵⁷. Ha sido García Gual el que ha interpretado esta afirmación de Epicuro como una manifestación rotunda de la autonomía moral: “En este punto se ve claro el concepto de autosuficiencia o *autarkeia* porque el sabio sabe más dar que tomar para sí”⁶⁵⁸.

1.5.- La Justicia.

Todo el sistema filosófico de Epicuro está concebido en función de la Ética. Su teoría física del clinamen de los átomos está en la raíz de la misma posibilidad de la Ética. El comportamiento humano solo es moral cuando es libre y la libertad es esencialmente indeterminación. Las desviaciones fortuitas de los átomos dan lugar a la composición de nuevos cuerpos sin que una intencionalidad previa y anterior intervenga en su gestación. Los conceptos –como la Justicia– no son entidades

⁶⁵⁶ F.Vaticano 52.

⁶⁵⁷ Diógenes Laercio X, *Carta a Pitocles*, op.cit., 90.

⁶⁵⁸ García Gual, Carlos e Imaz, María Jesús, *La filosofía helenística*, op.cit., pág. 95.

separadas e independientes del cuerpo. Las Ideas innatas e inmutables de Platón solo existen en la mente platónica.

Al cuerpo le pertenecen, como expresión de su autonomía física y moral, las sensaciones y los sentimientos, porque el placer y el dolor son el código psicobiológico que le permite al hombre conducirse en la vida conservándola y sin caer en la trampa de promesas de felicidad intemporales. Para Epicuro cuando los hechos son causa de placer en ellos puede manifestarse la justicia. Ya sabemos que la virtud que no produce placer no es virtud. Esa es la finalidad que deben cumplir las normas jurídicas que son convencionalmente establecidas por los hombres. “La justicia no es, pues, algo por sí mismo, sino un cierto pacto acerca de no hacer ni sufrir daños de acuerdo con las convenciones de unos y otros en repetidos encuentros y en ciertos lugares”⁶⁵⁹.

En esta cuestión, como prácticamente ocurre con toda la filosofía epicúrea, hay una anticipación a lo que el pensamiento contemporáneo entiende por justicia: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, en un derecho natural, que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por lo que la justicia niega que, la pérdida de libertad para algunos, se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutados por muchos”⁶⁶⁰. Desde esta perspectiva, no es extraño que Epicuro hiciera oír su voz contra aquellos “salvadores de los griegos,” que imponían sus deseos en las Asambleas en aquellos momentos críticos en que había que decidirse por la paz o la guerra, como fue el caso de la guerra del Peloponeso en el que la opinión de las élites fue decisiva.

⁶⁵⁹ Diógenes Laercio X, *Máxima Capital* 36, op.cit.

⁶⁶⁰ Rawls, John, *Teoría de la justicia*. John Rawls, op.cit., pág.11.

A primera vista la frase de Epicuro “no es conveniente salvar a los helenos”, recordada por Plutarco en su obra⁶⁶¹, parece una aberración, pero teniendo en cuenta que Epicuro, según Diógenes Laercio, escribió más de trescientos libros, de los que no nos ha llegado ninguno, y de que, es evidente, que algunas frases, sacados de su contexto, se han elegido precisamente para desacreditarle, la filología moderna ha conseguido descubrir la relación argumental y positiva de algunas de esas frases que, debidamente contextualizadas, nos ponen ante un pensamiento, no solamente congruente, sino, además, en consonancia con las teorías modernas sobre la misma cuestión. En buena parte del mundo civilizado muchos nos preguntamos si era conveniente “salvar” a los iraquíes. Pero, lo que sí sabemos, es que la mayor parte de la culta sociedad iraquí piensa que no fue conveniente su “salvación”.

El sentido de la autonomía moral alcanza en Epicuro un radicalismo que se expresa en su constante insistencia en que, la felicidad del individuo no puede subordinarse a los fines que persigue la polis pero, al mismo tiempo, sostiene que la justicia es un pacto entre iguales para asegurarse la paz sin sufrir daños. El carácter violento y depredador de la sociedad y de la misma naturaleza que no tiene ningún fin o destino que cumplir, es el que hace necesario el código de leyes que hagan posible la vida, pacífica y retirada, en donde se encuentra la verdadera felicidad. El motivo por el que los hombres aceptan los pactos que conlleva la vida en comunidad, es porque buscan un beneficio común. “Así que solo eran justas las operaciones cuando eran provechosas a la mutua sociedad de los ciudadanos; después, cuando ya no eran provechosas, ya no eran justas”⁶⁶².

Para Epicuro la justicia que asegura la vida en comunidad debe atenerse a unos principios que deben expresarse en ese pacto por el que se decide libremente vivir en sociedad. Esos principios son: los deseos naturales y necesarios deben poder ser satisfechos por todos los ciudadanos. No deben fomentarse los deseos superfluos.

⁶⁶¹ Plutarco, *Contra Colotes*, 31, 1125 D.

⁶⁶² Diógenes Laercio X, *Máxima Capital* 42).

El placer es el fin de la vida del hombre guiado por la prudencia. Lo justo por naturaleza es símbolo de lo conveniente, por ejemplo, no dañar a otros ni ser dañado. La amistad es el supremo bien. La libertad es inseparable de la autonomía moral porque “el más grande fruto de la autarquía, de la autosuficiencia, es la libertad.”⁶⁶³ Evidentemente, no son estos los principios de la República de Platón ni los de la Política de Aristóteles.

A veces, el vaivén histórico entre un autor clásico y un pensador contemporáneo proporciona sorprendentes analogías, como ocurre con este texto de Rawls y el pensamiento de Epicuro sobre los principios de la justicia. Dice Rawls: “Se trata de unos principios que, las personas, libres y racionales, interesadas en promover sus propios intereses, aceptan partiendo de una situación de igualdad. Lo cual quiere decir que, al aceptar esos principios, no estamos influidos primordialmente por la tradición ni por la autoridad, ni por las opiniones de los demás. Se trata de llegar a tener, una concepción de lo justo, sobre unas bases razonables que podemos fijar con absoluta independencia por nosotros mismos, cuando la educación moral ha sido una educación para la autonomía. Porque, actuar autónomamente, es actuar sobre aquellos principios recogidos en el pacto originario y en el que estamos de acuerdo como seres racionales, libres e iguales”⁶⁶⁴. En definitiva, tanto para Epicuro como para Rawls, se trata de crear una comunidad en la que, el conocimiento y el comportamiento moral, sea independiente de cualquier autoridad externa, religiosa o civil, y de que ese conocimiento sea accesible para cualquier persona razonable y consciente.

Probablemente la teoría de Platón de que existe una idea de la Justicia eterna e inmutable, le llevó a Epicuro a recoger las reflexiones que hace Aristóteles sobre las circunstancias, que siempre hay que tener en cuenta, porque pueden modificar sustancialmente la consideración del acto moral. Y así dijo: “El derecho común es

⁶⁶³ F. Vaticano, 77.

⁶⁶⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, págs.466-467. op.cit.

uno mismo para todos, y es cosa conveniente en la sociedad humana, pero el privado no siempre es el mismo, por algunas circunstancias de los países. Aquello que llega a confirmarse, por las opiniones manifestadas, como siendo conveniente al uso común en la sociedad civil, y además, se fundamenta en cosas ya tenidas por justas, constituye un pacto sobre la justicia, tanto si se respeta por todos como si no se respeta”⁶⁶⁵.

Es decir, la justicia que se expresa mediante normas jurídicas, debe someterse a la prueba de las circunstancias, no son éstas las que se vacían en el molde permanente de la justicia, sino la justicia la que debe interpretar y adecuarse a la realidad cambiante. De modo que, cuando se dan unas circunstancias diferentes, deberán cambiar las normas jurídicas. No siendo la primera vez que lo que en un tiempo no muy lejano era justo, hoy había dejado de serlo. Lo que se considera conveniente al uso común y constituye un pacto sobre la justicia, tiene eficacia y virtualidad en la sociedad con independencia de que algunos cumplan o no cumplan sus leyes. En realidad es una proyección a la sociedad de la autonomía moral que se da en la vida individual: nos damos unas normas que tenemos por fundamentales para la conservación de la propia vida pero, al mismo tiempo, tenemos que adaptar constantemente nuestro comportamiento a la multiforme y compleja realidad social en la que nos encontremos y con la que construimos nuestra vida.

CONCLUSIONES SOBRE EL EPICUREISMO.

Quizá, una vez que hemos afirmado la genealogía natural de la moralidad porque “la moral no ha caído del cielo,” la primera conclusión deba ser reconsiderar el objeto de esta tesis en estos términos: La concepción de la autonomía moral ha evolucionado de tal forma que a pesar del predominio, desde la Grecia Clásica hasta el

⁶⁶⁵ Diógenes Laercio X, *Máximas Capitales* 39-40. op.cit.

siglo XIII, de una filosofía moral heterocrática, sin embargo, simultáneamente, se han establecido los fundamentos de lo que hoy entendemos por autonomía moral, incluyendo en el concepto, tanto los principios de filosofía moral como los fundamentos neurobiológicos de la acción moral. De tal forma que es en el ámbito de la conciencia individual, guiada por la prudencia, donde si inicia y se consuma la reacción moral del hombre ante el bien y el mal, el dolor y el placer, la virtud y el vicio.

Teniendo en cuenta que, esa evolución de la autonomía moral, no fue nunca pacífica, en los siguientes puntos que, menciono a continuación, puede fundamentarse la conclusión de que, por un lado, las ideologías dominantes en el mundo del pensamiento hasta el siglo XVII (d.n.e.) hicieron todo lo posible por desacreditar y barrer de la historia el epicureísmo y, por otro lado, que la filosofía de Epicuro responde a los interrogantes de nuestro tiempo como no lo hizo ningún pensador de la Antigüedad Clásica.

- 1.- Fue un precursor de la ciencia y la filosofía moral moderna.
- 2.- Originalidad y audacia en su teoría del clinamen, del cuerpo y del placer.
- 3.- Los dioses son inofensivos. Ni premian ni castigan.
- 4.- La genealogía de la moral se encuentra en la propia evolución
- 5.- La inmortalidad y la amistad.
- 6.- El anti-epicureísmo.

1.- Fue un precursor de la ciencia y la filosofía moral moderna.

Epicuro, siguiendo a Demócrito, afirmó que la realidad de todas las cosas está compuesta de átomos y vacío. Y las características de peso, forma, tamaño y velocidad que les atribuyó no han sido desautorizadas por la investigación científica moderna. De algún modo, en la Física epicúrea se encontraban intuiciones que

estimularon la imaginación científica moderna para llegar a conceptos como la energía, la estructura molecular, la teoría cuántica o el principio de indeterminación:

“Se ha llegado a decir que aquellos átomos a los que se refería Epicuro como los primeros elementos de la composición de todos los cuerpos, serían semejantes a los famosos quarks, en cuanto que se conciben como partículas elementales de los cuerpos, y, entre cuyas propiedades, como ha dicho el profesor Gell-Man, Premio Nobel de Física en 1969, se encontraría la de la estructura discontinua de la materia. Que es algo muy parecido a lo que Epicuro dijo en su tiempo, cuando se refirió a los átomos y el vacío”⁶⁶⁶.

El principio de conservación de la materia formulado por Lomonosov y por Lavoisier en 1745 y en 1785 respectivamente, nos parece que puede afirmarse que tiene un antecedente en el texto que ya conocemos de la carta que Epicuro dirigió a su discípulo Herodoto en el siglo II (a.n.e.): “Conocidas estas cosas conviene ya ver la ocultas. Será lo primero que nada se hace de nada o de lo que no existe, pues de lo contrario, todo nacería de todo sin necesitar de semillas.. Y si lo que se corrompe no pasara a ser otra cosa, sino a la no existencia, ya todo se hubiera acabado. Pero el universo siempre fue tal cual es hoy, tal será siempre, y nada hay en que se convierta, pues fuera del mismo universo nada hay que pueda pasar y en que pueda mudarse”⁶⁶⁷. En el siglo XVIII, los científicos antes citados, formularon de este modo el principio de conservación de la materia, que se considera una de las leyes fundamentales en todas las ciencias naturales: “Nada se crea ni se destruye, todo se transforma”⁶⁶⁸.

⁶⁶⁶ García Gual, Carlos e Imaz, María Jesús, *La Filosofía Helenística*, op.cit., pág.103.

⁶⁶⁷ Diógenes Laercio X, *Carta a Herodoto* 29. op.cit.

⁶⁶⁸ Morcillo, Jesús, *Temas básicos de química*, Alhambra Universidad. 1989, págs. 11-12.

Desde el punto de vista estrictamente filosófico su teoría de que nuestro conocimiento solo alcanza a las sensaciones singulares, a lo individual, constituye un antecedente de toda la filosofía nominalista y empirista desde Guillermo de Ockam en el siglo XIV, para quien no hay nada en la naturaleza que sea universal, hasta los empiristas en el siglo XVIII, como Hume, para quien la sustancia no existe, solamente existen las impresiones o sensaciones singulares y concretas que recibimos de las cosas.

Ahora bien, la concepción del mundo y del hombre que se desprende del empirismo – y de Epicuro como su antecedente histórico – es la que más ha influido, según Julián Marías, en la transformación de la sociedad europea: “el sensualismo; la crítica de la facultad de conocer; las ideas sobre la tolerancia; los principios de igualdad y libertad como fundamentos de la autonomía moral; el espíritu de la Ilustración; la religión natural; la moral utilitaria y el pragmatismo; la nueva ciencia de la naturaleza. Todas estas ideas son las que han influido extraordinariamente en el mundo occidental y, tienen su origen, en ese empirismo del que Epicuro fue su primer teórico”⁶⁶⁹.

2.- Originalidad y audacia en su teoría del clinamen, del cuerpo y del placer.

2.1.- El clinamen y el universo cuántico.

Ningún filósofo ha establecido la base de la Ética partiendo de la concepción física del mundo y de la condición física del hombre. Y, para Epicuro, una vez que descubre la libertad en la misma naturaleza atómica del alma, la autonomía moral se constituye en una forma de autorregulación psico-biológica, como una propiedad

⁶⁶⁹ Marías, Julián, *Historia de la Filosofía. El empirismo*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1958, pág. 243.

inmanente a la propia naturaleza racional del hombre que le procura un equilibrio estable: la aponía y la ataraxia, la ausencia de dolor en el cuerpo y la paz en el alma.

La azarosa e imprevisible desviación de los átomos (el clinamen) constituye la intuición más poderosa y decisiva de las que ha producido el pensamiento filosófico, incluida la maravillosa metáfora el mito de la caverna de Platón. Se trata, desde luego, de una intuición audaz que, la investigación moderna sobre el dinámico desplazamiento de las partículas elementales, no solamente no ha desautorizado, sino que, en cierto modo, lo ha corroborado. El principio de indeterminación de Heisenberg estableció que, en todo sistema cuántico, existen unas magnitudes físicas complementarias, lo que hace imposible determinar simultáneamente con precisión los valores sometidos a observación. Es decir, un objeto sometido a medición se ve alterado por el mismo proceso de medir y, además, ello ocurre de una manera impredecible. En definitiva, la teoría cuántica supone el paso de una concepción continuista de la naturaleza a una discontinuista, lo que se pone especialmente de manifiesto en el estudio de la estructura de los átomos, en la que los electrones solo pueden tener un conjunto discontinuo de valores de energía. La afirmación por Epicuro del concepto de vacío como constitutivo de la composición atómica de la materia, se considera un antecedente de la teoría cuántica de la discontinuidad de la naturaleza.

“Para concluir, si un movimiento sigue a otro necesariamente y los átomos no son capaces de efectuar nunca una desviación que rompa la fuerza del destino, que salga de la interminable cadena de causas y efectos, ¿cómo, entonces, resulta que los seres vivientes sobre la superficie de la tierra son libres? ¿De dónde procede, me vuelvo a preguntar, esta libertad de la voluntad para romper las ataduras del destino, que nos da el poder de dirigirnos allí donde nos conduzcan los impulsos del deleite?”⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ Lucrecio, *De rerum natura*. II, op.cit., 216-260.

Parece que, en algún momento, desde algunos ámbitos del mundo de la Ciencia, se manifestaron reservas sobre las aplicaciones sociológicas que se hacían de algunos descubrimientos científicos. Sin embargo, se trata de una cuestión que en nuestros días ha quedado ampliamente rebasada por autores como Richard Dawkins (*El gen egoísta*), Antonio Damasio (*Y el cerebro creó al hombre*), Daniel Dennett (*La conciencia explicada*), Francis Crick (*La búsqueda científica del alma*) y el libro de John Brockman (*Más allá de la revolución científica*.) En estas obras se coincide en la idea de que, la época en la que los intelectuales cultivadores de la filosofía de Platón, Aristóteles o Kant se desinteresaban de lo que se investigaba en los laboratorios químicos o biológicos, ha pasado a la historia.

Por otra parte, ahora en la comunidad científica, hay una serie de ideas filosóficas que, para la mayor parte, constituyen un asunto de interés como no se había dado antes: ¿de dónde surgió el universo? ¿De dónde surgió la vida? ¿De dónde surgió la mente? Probablemente, aquella parte de la física moderna que puede relacionarse con la teoría del clinamen de Epicuro, sea la teoría cuántica, según se explica el catedrático de Física del M.I.T. Alan Guth: “Existe una abrumadora evidencia de que vivimos en un universo cuántico, un universo que no está gobernado por leyes deterministas. Hemos visto que la teoría cuántica es absolutamente esencial para la descripción de moléculas, átomos y partículas subatómicas, y los físicos creen firmemente que la teoría cuántica es también esencial para comprender la verdadera naturaleza de la gravedad”⁶⁷¹.

En todo caso, no deja de ser curioso este movimiento actual de reintegración del saber científico y filosófico, ya que, como ha observado Emilio Lledó, en la Grecia clásica “no tenían conciencia de que la sabiduría se contuviera en

⁶⁷¹ Guth, Alan, *Más allá de la revolución científica*, Ediciones Tusquets, Barcelona, 1996. pág. 265.

compartimentos estancos, vedados a los no especialistas, sino que no existía esa separación entre el discurso científico y filosófico. Porque, precisamente, uno de los caracteres paradigmáticos de la cultura griega es esa maravillosa armonía, en la que resuenan todos los planteamientos que buscan solidariamente, tanto la estructura del Logos, como la clasificación de los animales o los contenidos de la sensación”⁶⁷².

2.2.- De la interrelación del cerebro - mente surgen las sensaciones y las emociones.

El “sagrado cuerpo del hombre”⁶⁷³ fue el despreciado cuerpo para el pensamiento de la Grecia clásica influido por el platonismo. Epicuro lo rescató de ese olvido, pero pagó un alto precio por ello. Ante los abusos del idealismo y, de las fantasías platónicas, afirmó la necesidad del realismo concreto e individual e hizo, del cuerpo del hombre, el principio de toda filosofía. Con la perspectiva de hoy, asombra que, la filosofía clásica griega, ignorara el imperativo de la primera y fundamental realidad de la que el hombre puede tener conocimiento seguro y que es la de su propio cuerpo. Habrían de pasar algunos siglos para que Descartes en el siglo XVII se aprovechara del realismo de Epicuro para hacer de él el punto de partida de su teoría sobre la *res extensa* y la *res cogitans*. Y que habría de marcar la pauta de todo el pensamiento filosófico hasta nuestros días. Todavía en el siglo III (a.n.e.), la humanidad seguía estando condicionada por las cosmovisiones mitológicas que, situaban la felicidad del hombre, en la difícil contemplación intelectual de la sabiduría divina y que, para alcanzarla, era necesario desprenderse de las exigencias corporales, en donde la razón vivía prisionera y sometida al imperfecto conocimiento de lo sensible.

El cambio de perspectiva que introdujo Epicuro fue realmente decisivo. ¿Puede existir una felicidad suprema liberada de los inconvenientes de nuestra condición corporal? ¿Es posible armonizar los imperativos de una carne sujeta al

⁶⁷² Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., pág.18.

⁶⁷³ Diógenes Laercio, *Usener 130*.

efímero orden del tiempo con una vida liberada de los sentidos dedicada a la contemplación de la sabiduría divina? Para Epicuro la vida contemplativa está anclada en la carne. La felicidad concebida como un Bien ajeno a la realidad corporal es un engaño y una frustración.

Ha sido la investigación que la neurobiología ha llevado a cabo en el siglo XX, la que ha respondido a Epicuro que, la felicidad suprema del hombre solamente es posible desde los imperativos de nuestra realidad corporal. La elaboración de nuestras emociones y sentimientos, así como nuestras decisiones morales, no tienen una causa extracorporal, sino que tienen su origen en esa compleja estructura que constituye el organismo humano que, como un laboratorio viviente, está produciendo constantemente proyectos y deseos cuyo objetivo es la felicidad. Las motivaciones externas serían como *flatus vocis* si no hay una gestación psicobiológica que las asimile o las rechace. A la pregunta de Epicuro se ha contestado siempre con argumentos filosóficos o teológicos, pero, como se trata de una felicidad a la medida del hombre, nos ha parecido que debíamos tener en cuenta, los datos de la neurociencia contemporánea, en un tema tan decisivo para la autonomía moral.

En el epígrafe III.1.2, dedicado a “La autonomía moral y la singularidad biológica de la mente,” exponíamos cómo la neurociencia contemporánea, ha podido llegar a explicar que, en el momento en que las neuronas surgieron de aquellos primitivos y simples organismos unicelulares, hicieron posible el origen y la consolidación del comportamiento biológico complejo y las creaciones de la mente, comenzando la vida a hacerse compleja y, a organizarse para sobrevivir en un medio en el que, no todas las actividades, estaban a su favor. Y a causa de poder incorporar lo que les beneficiaba y rechazar lo que les perjudicaba, las neuronas desarrollaron la facultad de emitir señales y de transmitirlas, con la particularidad de que, las

neuronas han continuado desempeñando esa función, debido a que su estructura es idéntica a la del resto de las células del cuerpo.

Y ofrecíamos una cita del profesor Damasio que nos parece concluyente: “De esta forma se hace posible la interrelación constante del cerebro con el cuerpo, lo que ha permitido, no solo explicar la manera en que surgen los estados afectivos en el cerebro, sino, también, los sentimientos, las emociones, lo que hasta ahora resultaba problemático, porque se consideraba que las neuronas del cerebro eran radicalmente distintas y, por tanto, se suponía mucho menos interdependiente la relación cerebro-mente”⁶⁷⁴.

En definitiva, se trata de un eficaz sistema de comunicación interno que hace posible la autogestión de la vida de los organismos complejos y, en el que, los intereses psicobiológicos del individuo determinan su funcionamiento. ¿Podría existir una felicidad suprema liberada de los inconvenientes de nuestra condición corporal? Ha sido la pregunta que nos ha llevado a conocer el resultado de la investigación contemporánea sobre la estructura neurobiológica del cerebro y la mente, y que nos permite coincidir hoy con lo que intuyó Epicuro en el siglo IV (a.n.e) que “el sagrado cuerpo del hombre es el que pone los límites del placer ilimitado”⁶⁷⁵.

Para Epicuro una explicación de nuestra relación con el mundo y nuestra inteligencia de lo real, que no preste atención adecuada a los sentidos, como primera frontera del conocimiento, es un simple sueño inconsistente. Los criterios para alcanzar la verdad que nos transmitió Diógenes Laercio, como pertenecientes a la teoría del conocimiento de Epicuro, constituían una referencia básica a la primacía de los sentidos, porque son los órganos de los sentidos los que marcan la etapa

⁶⁷⁴ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., págs. 70-72.

⁶⁷⁵ Diógenes Laercio, *X Usener 130 y Máxima Capital 22*).

imprescindible en el camino del conocimiento. Como dice Emilio Lledó “esa frontera de ebullición, donde lo objetivo se transforma en subjetivo, queda señalada por esos tres términos del texto de Diógenes Laercio: las sensaciones, los pre-conceptos (prolepsis) y los sentimientos, además de las proyecciones imaginativas de la mente. Estamos sumergidos en la naturaleza. Y el mecanismo que sustenta lo que podríamos llamar la epistemología epicúrea se construye sobre los límites estrictos de la corporeidad. El animal humano es además una naturaleza especial; y, en ese laboratorio viviente, los sentidos ablandan esa frontera, la sensibilizan y la transforman. La dureza inicial de la realidad, su original insensibilidad, adquiere en el hombre al ser percibida, una nueva dimensión que surge de la interrelación entre cuerpo, cerebro y mente”⁶⁷⁶.

2.3.- El vientre y el cerebro: *Primum vivere deinde philosophare*

Pero Epicuro da un paso más porque su objetivo no es justificar una epistemología sino la felicidad del hombre. Un primer paso ha sido colocar a las sensaciones corporales donde Platón había colocado las Ideas. Y hace su afirmación más escandalosa: el órgano del cuerpo directamente involucrado en toda acción moral es el vientre: “Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre Todo lo que es sabio y excelente tiene que ver con él”⁶⁷⁷. La filosofía anterior había buscado sucesivamente encontrar ese punto de apoyo indiscutido de la vida moral: Parménides lo puso en el “ser”, Sócrates en la conciencia, Platón en la Idea, Heráclito en el conflicto, Aristóteles en la política. El vocabulario filosófico responde a la forma de ver las circunstancias sociales y políticas que en cada época marcan la vida del hombre. Epicuro lo pone en el placer del cuerpo. Evidentemente se enfrenta a toda la teoría platónica sobre la metafísica de la Idea del Bien, que, como ya vimos en capítulo segundo, clara y rotundamente dijo Aristóteles, que nadie sabe dónde está ni cómo se puede alcanzar.

⁶⁷⁶ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., pág. 85-86.

⁶⁷⁷ Usener 409.

Cuando se ha sentido en propia carne la brutal sensación del hambre y se es testigo de las muertes que produce en el mundo que te rodea, como fue el caso en Grecia después de la victoria del Caudillo macedonio, el filósofo, si es un verdadero amante de la sabiduría, no puede seguir diciéndoles a los hombres que la felicidad no está al alcance de cualquiera, sino de los que son capaces de reducir las exigencias del cuerpo para dedicarse a la difícil contemplación de la sabiduría divina. A lo largo de la historia hasta el día de hoy, la humanidad viene asistiendo a la tremenda realidad de millones de seres inocentes que mueren a causa del hambre. Probablemente, tuvo Epicuro esa energía profética que le hizo ver que el hambre, no iba a ser un fenómeno transitorio, sino una consecuencia permanente del egoísmo y la rapacidad consustanciales al hombre y a la política. “Vana es la palabra del filósofo que no sirve para curar algún sufrimiento del hombre”⁶⁷⁸.

Lo que Epicuro armoniza y vincula es la felicidad con la temporalidad: “La carne pone los límites del placer ilimitado, y un tiempo ilimitado sería necesario para alcanzarlos. Pero el pensamiento, comprendiendo el fin y el término de la carne, y disipando los temores de la eternidad, al ofrecernos una vida del todo perfecta, ya no tenemos necesidad del tiempo ilimitado, y ya (la vida) no rehúye el placer. Y cuando las circunstancias nos llevan al momento de dejar la vida, no nos vamos de ella con el sentimiento de que algo nos faltó para haberla llevado mejor”⁶⁷⁹. El patrón para medir el placer no es el concepto de tiempo ilimitado, porque es una pura creación mental sin fundamento en la realidad, todo tiempo es una sucesión de momentos que se agotan en cada presente, el patrón está en la carne, en el cuerpo que es donde realmente se da el placer.

Probablemente, para la neurobiología contemporánea, la referencia al vientre que hace Epicuro, es menos objetable que la acerba crítica que han hecho

⁶⁷⁸ *Ibd.* 221.

⁶⁷⁹ Diógenes Laercio, *Máxima Capital*, 22 X.

algunos arcángeles del pensamiento metafísico, ya que este órgano corporal, igual que los demás, interactúa con el cerebro mediante las imágenes que de su “innoble” actividad realiza constantemente el cerebro: “Que el cuerpo sea el referente de la actividad del cerebro conlleva otras dos asombrosas consecuencias, asimismo indispensables para resolver el enigma de la relación entre el cuerpo y la mente, por un lado, y el enigma de la conciencia por otro. **La acotación exhaustiva y generalizada del cuerpo en imágenes que realiza el cerebro** (y, añadimos nosotros: lo que Epicuro llamó “las proyecciones imaginativas de la mente”), **no solo cubre lo que acostumbramos a considerar como el cuerpo propiamente dicho – el sistema músculo-esquelético, los órganos internos –sino también, los dispositivos especiales de la percepción situados en lugares específicos del cuerpo, como puestos avanzados de información con el mundo exterior: las mucosas de los sentidos del olfato y del gusto, los elementos táctiles de la piel, los odios, los ojos.** En todos estos dispositivos hay una parte hecha de “carne antigua” y, otra parte hecha, con la delicada y especial “sonda neuronal,” constituida por sofisticadas células con capacidad para transformar en imágenes el sonido, el color, etc., La combinación de carne antigua y sonda neuronal constituye una frontera corporal”⁶⁸⁰.

El cuerpo, para Epicuro, es un universo limitado espacial y temporalmente por lo que, el pensamiento que surge de ese universo corporal, descubre la falta de sentido de la eternidad con sus amenazas y temores sobre el placer. Así el pensamiento, al restablecer la armonía entre el tiempo y el cuerpo, nos descubre una vida del todo perfecta, en la que ya no rehuimos el placer, porque nos hemos evitado caer en la trampa de los tiempos eternos e ilimitados. Entonces, cuando llega el momento de abandonar el tiempo y el cuerpo, nos iremos con la sensación de haberlos vivido en toda su plenitud conducidos solamente por la prudencia. Tuvo mucho valor Epicuro al mantener esta teoría, sobre el cuerpo y la felicidad, en un

⁶⁸⁰ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., págs. 149-150.

medio cultural como el ateniense donde, sin duda, el “dorado” Platón debía tener no ya sus discípulos sino sus fanáticos fieles.

Que en el siglo III (a.n.e.) Epicuro hiciera del cuerpo el fundamento de su sistema filosófico considerando primordial cuidar del cuerpo y que, en el siglo XX, la filosofía y la cultura sobre los trasplantes de órganos, las células madre, las vacunas, las neuroprótesis, hayan encontrado en el cuerpo el remedio para tantas desgracias, y que en las grandes ciudades europeas los gimnasios estén colapsados por toda clase de gentes; los grandes jefes de cocina hayan logrado que los conocimientos gastronómicos sean integrados en los saberes de las Universidades y, que desde que se recuperaron los juegos olímpicos, que habían sido suspendidos por el Emperador Teodosio en el año 393 porque eran un símbolo de paganismo, el deporte compite en dignidad con las otras grandes manifestaciones de la cultura, son hechos que nos revelan hasta qué punto la humanidad durante siglos ha vivido de espaldas a sí misma, hipnotizada por aquél dualismo antagónico de Platón que, tan radicalmente condenó la vida corporal y tan poéticamente destacó la vida extraterrestre.

Cabe por ello preguntarse si, esta civilización del cuerpo no la hubiéramos alcanzado antes si, las ensoñaciones del mentalismo y las fantasías idealistas, no hubieran sepultado en el olvido a una teoría que, como la epicúrea, establecía la autonomía moral sobre la sólida base de que, solamente el hombre puede mandar sobre su vida moral, porque él es el único dueño de su cuerpo. Hoy, es un hecho, que la emancipación de la sociedad contemporánea en relación con la moralidad, se encuentra más cerca del “sagrado cuerpo” de Epicuro que, de la “cárcel del cuerpo” de Platón.

2.4.- La mente es un conjunto de funciones llevadas a cabo por el cerebro.

Desde que en los años veinte del siglo pasado Alexis Carrel dijera que llegaría un día en que con la punta del bisturí se podría tocar la mente, la neurociencia ha hecho tan grandes progresos por lo que se refiere a la mente y ha llegado a acotar tan profundamente el espacio cerebral donde se alberga –el interior del encéfalo – que, dada su radical dependencia del cerebro, cada día resulta más coherente la idea de que los acontecimientos y los contenidos de la mente se integran en un elemento físico todavía no detectable con la actual tecnología de observación. Sostener el carácter no físico de la mente porque hoy no podamos identificar lo mental y lo físico, podría ser tan ingenuo como creer que el color es tan uniforme como se nos aparece a nuestra vista.

“Las señales que provienen del mundo exterior tienen que cruzar la frontera corporal para entrar en el cerebro, ya que no pueden hacerlo directamente. Debido a esta configuración, la representación del mundo exterior al cuerpo solo puede entrar en el cerebro a través del propio cuerpo, a saber, a través de su superficie. El cuerpo y el entorno que lo rodea interactúan entre sí y, los cambios que esa interacción causa en el cuerpo, llegan a ser cifrados en imágenes o mapas cerebrales que son asimilados por la mente. No hay duda de que la mente conoce el mundo exterior a través del cerebro, pero es igualmente cierto que el cerebro solo puede ser informado a través del cuerpo”⁶⁸¹.

“Esa vuelta al cuerpo nos enseña, entre otras cosas, que es él el sustento de toda cultura, de toda historia, de toda sociedad. Y no se trata de que Epicuro quiera resaltar la primacía del cuerpo sobre otros aspectos del hombre, porque, para el epicureísmo, todo lo que viene a la existencia es cuerpo”⁶⁸².

⁶⁸¹ Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., págs. 149-150.

⁶⁸² Lledó, Emilio, *El epicureísmo*. E. Lledó, pág.88. op.cit., pág. 88.

A este respecto, es preciso recordar lo manifestado por el neurocientífico Eric R. Kandel: “Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, son consecuencia de las operaciones del cerebro. El principio fundamental de este concepto es que aquello a lo que nos solemos referir como mente es un conjunto de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están detrás no solo de las conductas motrices relativamente simples como caminar o comer, sino de todas las acciones cognitivas complejas como pensar, hablar, escribir literatura y música o crear arte”⁶⁸³.

Respecto al concepto del placer Epicuro rompió completamente con el pensamiento de Aristóteles y de Platón. Sencillamente sostuvo que las virtudes se han de elegir no por sí mismas, sino por causa del placer. No cabe mayor oposición y, por tanto, no cabe mayor afirmación de la autonomía moral. No hay un orden ideal ajeno al hombre del que procedan una a una todas las virtudes y, tampoco la razón es el árbitro, que juzga sobre, la proximidad o distancia, del acto moral con aquel modelo intemporal e invariable de virtudes. La razón y la prudencia solamente están legitimadas para arbitrar sobre realidades de este mundo y, especialmente, sobre el placer que es el fin al que tiende la vida humana en toda circunstancia. El fin de la vida humana no es la sabiduría divina sino el placer.

La cuestión es que, con las excepciones de Demócrito o Aristipo de Cirene, el placer hasta Epicuro había sido un sujeto sospechoso y nada recomendable, pero, desde Epicuro, no solo se le reconoció como un hecho positivo en la vida del hombre, “el placer reside en la actividad que perfecciona”⁶⁸⁴, había dicho ya Aristóteles, sino que, sobre todo, lo elevó a la categoría de bien originante de la virtud. “Por lo cual decimos que el placer es el principio y fin de vivir felizmente. Al placer conocemos como primero y congénito bien; de él toma origen toda elección o

⁶⁸³ R. Kandel, Eric, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la nueva biología de la mente*, Premio Nobel de Fisiología en el año 2000. Ars Médica. 2006, pág. 41.

⁶⁸⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* Libro X, 5. 1175^a.

rechazo. La prudencia es quien sin error hace que conozcamos lo que debemos elegir y evitar para la sanidad del cuerpo y tranquilidad del alma; pues el fin no es otro que vivir felizmente”⁶⁸⁵.

El hecho cierto es que, el fenómeno del placer se da en la vida del hombre, no como algo de valor secundario o accidental, sino como el valor básico y fundamental por el que el hombre vive y muere. Sobre esta base de la sensación, de la corporeidad y del placer es donde Epicuro establece el fundamento primero de la vida. Ahora bien, hasta Epicuro la relación del hombre con el mundo y los demás hombres se explicó en términos metafísicos o epistemológicos: la sustancia y el accidente, los datos de la experiencia y los conceptos universales. Epicuro descubre que, en esa relación, hay algo mucho más trascendente y ontológicamente más decisivo que los conceptos lógicos o el ser ideal. La información que nos llega del mundo a través de los sentidos, no es una información aséptica, sino que viene cargada de una cualidad que transforma esa experiencia, de tal modo, que da lugar a una toma de conciencia en términos de satisfacción y de plenitud o de desagrado y rechazo.

El placer que nos procura el hecho de conocer y de saber más se convierte, no solo en un estímulo personal, sino en un deseo permanente de dialogo entre el mundo y nosotros. Así, nuestra relación con los demás hombres y con el mundo alberga una empatía, consciente o inconsciente, que trasciende la base puramente física y corporal de la relación, para situarse en el territorio de una relación placentera. Como ha dicho E. Lledó: “En el fondo, el placer presta, al callado mecanismo del proceso de conocer, una iluminación que le trasciende y nos instala, en el deseo permanente de una continuada experiencia de saber más, por el placer que nos causa. Sin duda que todas las lenguas han recogido, los términos que designan estas situaciones, la mayoría de ellas surgidas de nuestra capacidad de unión

⁶⁸⁵ Aristóteles, *Carta a Meneceo*, 94-95. Diógenes Laercio X. op.cit.

con el mundo y con los otros seres humanos. Esa apropiación de lo real, con consciencia gratificante y creadora de esa apropiación, constituye, sin duda, uno de los fenómenos más extraordinarios y profundos de la naturaleza”⁶⁸⁶.

3.- Los dioses son inofensivos. Ni premian ni castigan.

En una sociedad como la griega (a.n.e.) tan trabajada por la presencia de la divinidad que, además, había sido fervorosamente legitimada por la tradición mitológica y filosófica, hay que reconocerle a Epicuro el valor y la honestidad de su planteamiento. Valor, porque la inquisición de la época había sido capaz de condenar a muerte a Sócrates por impiedad; y, honestidad, porque, aun conociendo sus riesgos, fue consecuente con sus ideas y les dijo a los hombres de su tiempo que los dioses existen, pero no se ocupan de los asuntos humanos por lo que no hay que temerlos.

“El temor a Dios es el principio de la sabiduría”⁶⁸⁷, dice la Biblia. En esa afirmación se contiene toda la filosofía y toda la teología judeo-cristiana sobre el hombre y el mundo. Una sabiduría ajena al temor de Dios, convierte al hombre en un peligro, tanto para el poder religioso como para el poder civil. Vivir en el temor de no caer en desgracia ante Dios era una norma de vida que perpetuaba el infantilismo mental y constituía, al espíritu de sumisión, en un estilo de vida reconocido como piadoso y grato a la divinidad. En la interpretación del concepto de Karl Jaspers, en relación con las posibles características comunes que pueden distinguirse entre diferentes civilizaciones de la era axial, dice Karen Armstrong que, “desde los comienzos de la primera era axial (siglo VIII al III a.n.e.) los griegos fueron en una dirección completamente distinta de los demás pueblos. Los griegos nunca abandonaron del todo el ethos heroico: su era axial destacaría por la política, lo científico y la filosofía, pero no por lo religioso. La Ilíada y la Odisea recibieron el

⁶⁸⁶ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, op.cit., pág. 106.

⁶⁸⁷ *Eclesiástico* 1, 15.

nombre de Biblia Griega porque sus ideales y valores causaron una impresión indeleble en la cultura griega. Los dioses de Homero no sentían compasión alguna por los hombres. Homero describía a los dioses olímpicos como eternamente indiferentes al sufrimiento de la humanidad. La vida fácil de los dioses ponía de relieve la naturaleza trágica, limitada y destinada a la muerte de la vida humana”⁶⁸⁸.

El temor a los dioses, exacerbado por Platón con su idea del juicio individual después de la muerte y los castigos eternos, era lo que Epicuro consideraba una aberración y una ignominia contra la dignidad y la autonomía moral del hombre. La posición de Epicuro respecto a los dioses no difería mucho de la homérica pero, sin embargo, era bien diferente a la de Platón. Y, sobre todo, estaba en contra con lo que era la práctica religiosa del pueblo griego, que había hecho de la superstición un modo de vida, ya que pretendía arrancar a los dioses de su indiferencia mezclándolos en todos los avatares y acontecimientos humanos, desde el nacimiento, la enfermedad, la guerra, las cosechas, los negocios, los juegos y la fortuna, hasta la muerte. “La plenitud e incorruptibilidad de un ser (Dios) implica no solo estar libre de preocupaciones, sino el no causárselas a otro. Nada le dicen, pues, ni las iras ni las benevolencias. Todo esto son cosas débiles”⁶⁸⁹.

Ante los peligros del fundamentalismo platónico, que como sabemos predicaba la búsqueda, captura y condenación a muerte de los impíos, Epicuro toma una posición, que viene a constituir un antecedente de lo que la teología contemporánea, menos proclive a repetirse, ha empezado a plantearse: la divinidad existe, pero no se dedica a pilotar la marcha del universo que funciona de acuerdo con sus propias leyes, y, cuyo conocimiento, no está prohibido a los hombres. Y del reconocimiento de esa autonomía del universo, la teología pasa a un replanteamiento de la propia autonomía moral de ese microcosmos que es el hombre. “Entre la

⁶⁸⁸ Armstrong, Karen, *La gran transformación*. Karen Armstrong, op.cit.,pág.163.

⁶⁸⁹ Diógenes Laercio, *Máxima Capital* 1. X. op.cit.

teología y las ciencias naturales se requiere evidentemente un radical cambio de rumbo de parte de la Iglesia y de la teología. Lo que ya se exigía en el siglo XVII y lo que sigue aún pendiente desde el siglo XIX, la teoría de la evolución, debe realizarse de una vez; abandonar decididamente la imagen del mundo medieval y aceptar consecuentemente la imagen moderna del mundo, lo que para la teología traerá como consecuencia el paso definitivo a un nuevo paradigma”⁶⁹⁰.

4.-La genealogía de la moral tiene lugar con la propia evolución del hombre.

Y, concretamente, lo que ese cambio de paradigma supone respecto de la actitud de la teología tradicional sobre la autonomía moral, dice el teólogo que fue asesor del Concilio Vaticano II: “Hoy menos que nunca podemos traer del cielo soluciones fijas o deducirlas teológicamente de una naturaleza o esencia humana universal e inmutable; se da efectivamente una genealogía de la moral, como decía Nietzsche. Desde el punto de vista histórico, en la ética hay normas, valores, ideas y conceptos clave que han ido configurándose en un proceso sumamente complicado como creaciones del hombre. La moral no ha caído del cielo, sino que, como el lenguaje, es producto de la evolución. Ninguna apelación a una autoridad, por alta que sea, puede arrebatarse al hombre la autonomía intramundana: la tarea de darse normas éticas y de responsabilizarse de su autorrealización y de la configuración del mundo”⁶⁹¹.

Todo el texto de la Carta que Epicuro escribió para su discípulo Pitocles, está dedicado a explicarle cómo los fenómenos de la naturaleza tienen un fundamento racional. El sol, la luna y demás astros, el orto y el ocaso, las noches y los días, las nubes, los relámpagos, los huracanes, los terremotos, los vientos, el granizo, la nieve. El rocío, la escarcha, el arco iris, los cometas. “El dar una sola causa de estas cosas, siendo muchas las que los fenómenos ofrecen, lo hacen necia e incongruentemente

⁶⁹⁰ Küng, Hans, *¿Existe Dios?*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, págs.147-148.

⁶⁹¹ Ibid. pág.519-520.

los que andan ciegos en la vana astrología, y dan en vano las causas de estas cosas, sin separar a la naturaleza divina de estos ministerios. Todas estas cosas, oh Pitocles, debes tener en la memoria, para poder librarte de patrañas”⁶⁹².

Lo que le preocupaba a Epicuro era que, mientras el hombre no fuera capaz de interpretar el mundo de un modo racional, se vería sometido a la angustia y el terror que le inspiraban los fenómenos de la naturaleza. No podía admitir las teorías que hacían a los dioses causantes de terrores y angustias y, administradores arbitrarios, de una fuerza que controlaba y obstaculizaba el desarrollo de la felicidad del hombre. Y en su *Carta a Herodoto* insiste: “Después de todo esto se ha de considerar mucho que, la principalísima perturbación que se provoca en los ánimos humanos, consiste en que, los astros y sus fenómenos, se tienen por bienaventurados e incorruptibles, y que, sus voluntades, operaciones y causas son juntamente contrarias a ellos; en que los hombres esperan y sospechan, creyendo en fábulas un mal eterno; o en que, según esta insensibilidad, temen algo en la muerte, como si quedase alma en ellos, o aún en que no discurren en estas cosas y padecen otras por cierta irracional confianza. Así, los que no definen el daño, reciben igual o aun mayor perturbación que los ligeros que tales cosas opinan.”⁶⁹³ Después de la muerte no hay a quien los dioses puedan castigar o premiar. Por tanto, no son seres a los que deba temerse en ninguna circunstancia. Su bienaventuranza les impide andar preocupados calculando o midiendo conductas que no les afectan para nada.

Como en tiempos de Epicuro, hoy las nuevas circunstancias científicas, económicas, sociales, culturales y políticas que han creado la llamada globalización, irreversible y eficazmente apoyada en la comunicación cibernética, y en siglo IV (a.n.e.) por los ejércitos de Alejandro, así como ocurrió entonces también ahora, se está fraguando una transición de las tradicionales fórmulas de comportamiento moral, hacia una interpretación del hecho moral menos localista, menos

⁶⁹² Diógenes Laercio, *Carta a Pitocles*, 61-86. X. op.cit.

⁶⁹³ Diógenes Laercio, *Carta a Herodoto*, 54. X. op.cit.

etnocéntrica, menos condicionada por la amenaza de la disidencia y más respetuosa con la diversidad. Con lo cual, se dejaría de alimentar la polarización de la sociedad moderna, hoy dividida en dos naciones, una laica basada en la autonomía moral y, otra religiosa tan conservadora de su sentido de la heteronomía moral, que conviven dentro de las mismas fronteras, pero que no pueden hablar el mismo idioma, ni pueden ver las cosas desde el mismo punto de vista.

En un mundo en el que, a partir del siglo XVII, los descubrimientos científicos se producen incesante y espectacularmente, y han hecho del mundo y del hombre un sujeto histórico bien distinto al que contemplan los libros sagrados, sean la Biblia, la Torá, el Corán o el Mahabharata, la presencia y la intervención divina, tal y como la han explicado tradicionalmente las teologías de las respectivas iglesias, si siempre fue enigmática, hoy, ha llegado a radicalizarse de tal modo que, con demasiada frecuencia, o sirve de inspiración a las acciones más atroces, o, en el mejor de los casos, se constituye orgullosamente en la piedra de contradicción de toda convivencia social y política que no se identifique con su doctrina. Justificando su fundamentalismo y su intolerancia en textos de las Sagradas Escrituras, como el que citábamos del Eclesiástico: “El temor a Dios es el principio de la sabiduría” (Eclesiástico 1,15). Claro que se trata de un texto de la época en la que, el Dios que aparece en la Biblia, es un Dios guerrero, celoso y vengativo. Como ha dicho Karen Armstrong: “Como resultado, todos los fundamentalismos (judíos, musulmanes y cristianos) han desechado las doctrinas más tolerantes, integradoras y compasivas y han desarrollado teologías de odio, resentimiento y venganza. En ocasiones, esto ha conducido a una pequeña minoría a pervertir la religión y usarla para legitimar el asesinato. Pero, la mayoría de los fundamentalistas que se oponen a estos actos de terror, suelen usar la condena y la discriminación con aquellos que no comparten sus ideas”⁶⁹⁴.

⁶⁹⁴ Armstrong, Karen, *Los orígenes del Fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2004, pág. 449.

La teoría sobre los dioses que defendía Epicuro, en relación con la autonomía moral, fue original y, en cierto modo, paradigmática. Original, porque al fundamentalismo de Platón no opuso un fundamentalismo distinto, sino que concibió que la existencia de los dioses era perfectamente compatible con la autonomía moral. Su existencia no comprometía la independencia del hombre. Cada uno era dueño y señor dentro de su propio orden ontológico. La teoría intervencionista de los dioses, fundada en su Omnipotencia creadora y en su Providencia, había sido el origen y la causa de todos los fundamentalismos enemigos de la autonomía moral del hombre. Paradigmática, porque aun cuando dijo que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, los hombres sí deben ocuparse de los dioses y asistir a las celebraciones religiosas y ofrecerles sacrificios. “Así, dijo Epicuro, no es impío el que niega los dioses de la plebe, sino quien acerca de los dioses tiene opiniones vulgares, impropias de unos seres tan elevados y excelsos”⁶⁹⁵.

Esta posición de Epicuro, tolerante con los creyentes y coherente en sus convicciones, puede calificarse de antecedente histórico porque, precisamente en nuestro tiempo, estamos viendo con claridad, que hay que evitar el choque de fundamentalismos. Y eso solamente puede conseguirse incorporando, a nuestro modo de concebir el mundo, esas otras formas de concebirlo que nos presentan los demás, o al menos, admitiendo que existe un derecho inviolable a tener puntos de vista diferentes sobre la divinidad. Es decir, tan respetable debe ser la concepción laica de la vida como la concepción religiosa. Sin embargo, se ha llegado a un situación de permanente enfrentamiento entre los fundamentalismos laicos y los fundamentalismo religiosos. Como dice Karen Armstrong: “A veces los laicistas y los fundamentalistas parecen atrapados en una espiral de hostilidad y recriminación. Si bien los fundamentalistas deben desarrollar una visión más pacífica sobre sus

⁶⁹⁵ *Carta a Meneceo*, 91. Diógenes Laercio X. op.cit.

enemigos para ser fieles a sus tradiciones religiosas, los laicistas también necesitan ser más fieles a la benevolencia, la tolerancia y el respeto por la humanidad que caracterizan a la cultura moderna y, abordar, de una manera más comprensiva, los temores, las angustias y necesidades que experimentan los fundamentalistas y que ninguna sociedad puede dejar de lado sin riesgo”⁶⁹⁶.

5.- La inmortalidad y la amistad.

La singularidad de la reflexión sobre la amistad que hace Epicuro consiste, sobre todo, en concebirla fuera y al margen de la polis. La amistad había sido vivida, diríamos, como un afecto institucionalizado. Era un tipo de amistad que se daba en función de los proyectos políticos a sacar adelante. Pero en la cabeza de Epicuro empieza a dibujarse, lo que hoy llamamos la “sociedad civil,” con toda la originalidad de plantear una novedad sobre un tema tan trillado como era el de la amistad, y lo hace en medio de una cultura cívica que entendía, que la verdadera forma de vivir en sociedad, consistía en participar en la política oficial y programada de la polis.

¿Por qué lo hace? Por dos razones: la inmortalidad y el desencanto de la política. Quien ha sostenido que todo lo que viene a la existencia es cuerpo que acaba con la muerte, inmediatamente percibe que la única posibilidad real de pervivencia que se da en la naturaleza, se encuentra en la facultad de la memoria, que es tanto como decir en el recuerdo que surge de la amistad de nuestros amigos y, que es el único fenómeno natural, que puede quebrar la efímera temporalidad de nuestra biografía. La amistad, cuando no se limita a ser una mera conveniencia cooperativa, multiplica los fenómenos de imitación, consciente o inconsciente, de los modos de vivir y de pensar de los amigos. Y, mediante la memoria, se produce la superación de las barreras físico-corporales que nos impiden, la incorporación y asimilación, de lo

⁶⁹⁶Armstrong, Karen, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, op.cit., ed.cit., págs.450-453.

que admiramos y queremos en los que consideramos nuestros amigos o maestros. Y, es también la amistad, la que convierte, los contenidos de la memoria, en sentimientos para un recuerdo que quisiéramos nos sobreviva.

5.1.- El fenómeno de la vida no se extingue con la conciencia personal.

Esto no es, evidentemente, la inmortalidad. Pero la inmortalidad de la que hablaba Epicuro al referirse a la amistad, es la más noble imagen que podemos hacernos de ella que, además, tiene el valor de que su origen se encuentra en el propio ejercicio de la autonomía moral. Porque el precio ya lo conocemos. Si renunciamos a la autonomía moral, los dioses nos obsequian con la inmortalidad. La cuestión es que ésta es ilusoria, mientras que la amistad de los amigos que nos recuerdan es “el bien más grande que la sabiduría nos puede ofrecer para una vida plena”⁶⁹⁷.

Con no menos originalidad que Epicuro cuando concibió el Canon incluyendo el concepto de prolepsis, atribuyéndole funciones propias de la memoria, el catedrático de biología de la Universidad de Oxford, Richard Dawkins, sobre el fenómeno de la temporalidad de la memoria y el recuerdo, ha dicho: “Somos los hombres máquinas de supervivencia, autómatas programados a ciegas, con el fin de perpetuar la existencia de los genes que albergamos en nuestras células”⁶⁹⁸. Pero no se trata de una permanencia exclusivamente física. Como hemos llegado a saber, hay un cúmulo de cualidades que forman parte del caudal hereditario que se transmite de generación en generación a través de los genes. Pero éstos no son la única base de la evolución y el progreso del hombre. Para el biólogo de Oxford, así como del caldo primigenio surgió la posibilidad de que las moléculas pudieran hacer copias de sí mismas, constituyéndose en los predecesores de la vida, de un modo semejante el progreso del hombre llegó a generar un nuevo caldo que hizo posible el desarrollo de

⁶⁹⁷ *Máxima Capital* 29. Diógenes Laercio X. op.cit.

⁶⁹⁸ Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Ediciones Salvat, 2002, págs. 44-45.

la cultura humana. Es lo que el neurólogo Damasio, como vimos antes, ha llamado la homeostasis sociocultural.

Pero además la neurociencia moderna ha llamado “neuronas espejo” a los dispositivos de simulación corporal que, mediante procesos electro-químicos neuronales, sirven de soporte para que el hombre imite y recuerde el comportamiento de otros hombres. En cierto modo, cabría decir, la amistad dispone de un vehículo que le permite alojarse en el cerebro y en la mente de sus amigos. Quizá, en este sentido, por la firme fidelidad en el recuerdo de los amigos, es como se puede interpretar esta bella Máxima de Epicuro: “Los que tuvieron vigor para conseguir una verdadera seguridad de sus compañeros, vivieron entre ellos dulcísimamente, guardándose una fidelidad firmísima, y gozando de una muy estrecha amistad, no llorarán como digna de compasión la temprana muerte de ninguno de ellos”⁶⁹⁹.

Así, a la inmortalidad en la memoria de los amigos, hoy podemos añadir la inmortalidad en la pervivencia de los genes hereditarios y en los transmisores de la cultura. La muerte que acaba con la conciencia personal no extingue el fenómeno de la vida en el que, de un modo radicalmente distinto e impersonal, perviven ideas y sentimientos. El fenómeno de la vida humana no está constituido solamente por nuestra conciencia personal y por lo que hacemos mientras vivimos, sino también por lo que hicimos. En el fenómeno de la vida individual hay una parte que se extingue, el cuerpo y la conciencia personal, pero hay otra que continua existiendo, la que tiene su soporte físico en los genes hereditarios y, la que tiene su soporte en lo que la neurobiología ha llamado homeostasis socio-cultural, que está constituida por las ideas y el testimonio social que un día habitaron en la persona fallecida y, ahora, continúan habitando en otras personas. Acaso Forges no estaba muy descaminado

⁶⁹⁹ *Máxima Capital 44*. Diógenes Laercio.

cuando dijo: “¿Inmortalidad?... bueno, pero, por favor, en una persona distinta, que de ésta ya estoy harto”.

5.2.- Del ideal democrático de la polis al desencanto.

Nos preguntábamos por qué defiende Epicuro un concepto de la amistad tan radicalmente opuesto al de Platón y a Aristóteles y, decíamos, que por dos razones, la inmortalidad y el desencanto. Se trataba de atenuar el rigor que conlleva la extinción por la muerte, ofreciendo la amistad como breve pero gratificante continuación de nuestro recuerdo. Y, decíamos, el desencanto. Porque había que ofrecer una alternativa al espacio público en el que se había concebido la amistad y que había sido la causa de su degradación. Pero el desencanto no vino solamente a causa de las derrotas militares, aunque constituyeran su causa más decisiva, sino además ese desencanto se alimentó también, cuando desprovistos de la soberbia de los años gloriosos, las mentes más lúcidas revisaron críticamente las realidades sociales que subyacían en medio de tanta grandeza.

En Grecia empezaron por constatar que no se podía decir que, la institución de la polis ateniense, hubiera propiciado la existencia de una sociedad igualitaria, inspirada por la igualdad en un sistema político basado en el voto paritario del pueblo. Desde el punto de vista cultural, había sido una sociedad en la que, la clase alta disfrutaba de unos medios de educación y de ocio, de los que no podía disponer la mayor parte de los ciudadanos griegos, considerados como el vulgo, la gente común, frente a los individuos de noble cuna. En esa época de esplendor de la edad de oro, el teatro y las fiestas seguían dependiendo del bolsillo de los varones de la clase alta. A fin de que el pueblo llano pudiera disfrutar también del ocio cultural, se aprobó un decreto, por el cual, los atenienses recibirían la cantidad de dinero necesaria para comprar las entradas a los espectáculos teatrales y, a los actos celebrados con motivo de las grandes fiestas de la ciudad.

No solo no era una sociedad igualitaria sino que, como dice Lane Fox, se trataba de una sociedad esclavista. En Atenas, con una población alrededor de los 50.000 habitantes, los antrópodos, animales con pies de hombre, como se llamaba a los esclavos, eran 150.000. Y, en relación con las mujeres, lo que hay que decir es que no existían en la vida pública. “Cabe preguntarse hasta qué punto el estatus de una mujer ateniense se diferenciaba en la vida cotidiana de un esclavo, aun cuando, a diferencia de este último, la mujer nunca podía escapar de su condición y, el relativo grado de libertad de una mujer, dependía fundamentalmente de su clase social, por nacimiento o matrimonio”⁷⁰⁰.

Para el pensamiento crítico, cuando se producen las grandes crisis en la vida de los pueblos, las corrientes sociales que han transcurrido por el subsuelo del sistema político oficial sin aparente significación, son revalorizadas bien, como formando parte del complejo de causas que han conducido a la decadencia, o bien, como realidades que deben ser reconocidas formando parte importante de los elementos configuradores de una transición absolutamente necesaria. Este fue el caso de lo que conocemos como filosofías helenísticas de los siglos IV y III (a.n.e.). Y, desde luego, este fue el caso de la mente filosófica de Epicuro, cuyo pensamiento crítico sobre lo que había constituido el sistema democrático de la polis, de la ciudad-Estado, fue el más profundo, original y audaz, como nadie habría de hacer hasta el siglo XVIII, con la Ilustración y la revolución francesa de 1789.

La ciudad-Estado había dejado de ser el portador de un proyecto moral válido para el nuevo mundo surgido de las victorias guerreras de Filipo de Macedonia y de Alejandro Magno. La filosofía epicúrea le restituye la libertad y la autonomía al ciudadano griego y le hace dueño absoluto de su felicidad. Ahora el proyecto moral

⁷⁰⁰ Lane Fox, Robin, *El mundo clásico*, op.cit., págs. 190-193.

reside en el hombre. Los dioses no cuentan en este proyecto. El único temor que debe evitarse es el de pretender ser feliz irracionalmente, porque el placer y la felicidad se encuentran en satisfacer los deseos del cuerpo conducidos por la prudencia, que nos permitirá alcanzar la aponía y la ataraxia, la satisfacción del cuerpo y la tranquilidad del alma en que consiste la felicidad. La felicidad ya no está supeditada al ideal democrático de la polis, ni a elucubraciones elitistas sobre la sabiduría, sino que ahora la felicidad se encuentra en el ejercicio individual de la autonomía moral para gozar libremente de los deseos, naturales y necesarios, guiados por la prudencia. De este modo, se abría un nuevo mundo de esperanza para el atormentado ciudadano griego del siglo III (a.n.e.). No cabe una ética más opuesta a la concepción clásica del pensamiento griego sobre la moral. Ni tampoco un antecedente más lúcido de las preocupaciones sobre la moral que habrían de proyectarse en el futuro.

6.- El anti-epicureísmo.

No a la guerra, que había hecho del Imperio Helénico un sistema despótico. No a la política, que había hecho de la amistad un instrumento al servicio de la política. Sí al placer de acuerdo con la prudencia y la razón, porque ponía la felicidad al alcance de todo el mundo. Era la ética de la autonomía moral que, ni el poder político ni el religioso, podían permitir. Ellos se habían constituido en los únicos administradores de la felicidad de los hombres. Y sobre esa administración justificaban su poder.

Durante el régimen totalitario del Emperador Octavio Augusto en el siglo I (a.n.e.), es decir, tres siglos después de la fundación del Jardín, se consideraba escandaloso el epicureísmo y personas *non gratas* a sus seguidores⁷⁰¹. El Emperador

⁷⁰¹ Syme, Ronald, *La revolución romana*, Editorial Crítica, 2010, pág.564.

Augusto convocó a los diferentes pueblos y clases sociales del Imperio a tomar conciencia de la dignidad y los deberes de una raza imperial: servicio a las armas con los propios bienes y vida, escrupuloso respeto a la religión del Estado, familias numerosas, moral y costumbres tradicionales, veneración y culto a la autoridad del divino Augusto.

En cuanto a los que hoy llamaríamos los líderes de opinión, contratados por Mecenas que estaba al servicio del Emperador, como ya vimos anteriormente, no fueron absolutamente dóciles por lo que respecta a sus juicios sobre el epicureísmo y, mantuvieron una ambigüedad, que se aprecia en sus opiniones, tanto favorables como opuestas, a la filosofía epicúrea. Cicerón alterna elogios y censuras al epicureísmo en su obra “Sobre la naturaleza de los dioses”, y así, respecto a la afirmación de Epicuro de que los dioses no se ocupan de los asuntos humanos ni les premian ni les castigan, dice Cicerón: “¿Soportaría ciudad alguna que alguien propusiese una ley según la cual, al delinquir el padre o el abuelo, pudiera sufrir condena el hijo o el nieto, porque la muerte inmediata de los autores del delito impidió la aplicación del castigo? Pues tal es el comportamiento que algunos atribuyen a los dioses para no dejar sin castigo el mal hecho⁷⁰²”.

En la época en que Cicerón escribió esta obra, el epicureísmo y el estoicismo gozaban de gran prestigio en Roma. Aun cuando Cicerón intervino decisivamente para hacer posible la edición de la obra en la que Lucrecio explica magistralmente la doctrina de Epicuro, sin embargo, Cicerón manifestó un fuerte rechazo hacia el epicureísmo debido, fundamentalmente, a que la consideraba materialista y opuesta a que sus seguidores asumieran compromisos políticos. “Epicuro puede bromear sobre este tema de la naturaleza divina cuanto quiera – un hombre como él, que no

⁷⁰² Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro III, 90, 38, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

es el más apto para bromear, y que no tiene el menor respeto por su propia patria,- que diga, que no puede entender, cómo es un dios, que gira y, de figura esférica”⁷⁰³.

Igualmente Horacio y Séneca alternaron las alabanzas y los reproches. A pesar del tono favorablemente epicúreo, dominante en Horacio, hay puntos de discrepancia con respecto a él, notoriamente en lo que se refiere a la creencia de Horacio en la providencia de los dioses. Expresamente Horacio hace como una retractación de su epicureísmo inicial: “Parco y poco asiduo adorador de los dioses, mientras deambulaba imbuido en una doctrina loca, me veo obligado a ahora a volver hacia atrás las velas”⁷⁰⁴.

Séneca, no es un panegirista incondicional de Epicuro, pero, es evidente, que considera su ética como un pensamiento renovador que trata de hacer, transparente y sincera, la vida moral del hombre, hasta entonces sometida a la permanente sospecha de la hipocresía y el autoengaño. “Ciertamente yo soy de la opinión (lo diré mal que pese a nuestros seguidores) de que Epicuro dictó unas normas responsables, justas y, si las tratas más de cerca, tristes; pues reduce el placer a algo exiguo y endeble, y la ley que nosotros establecemos para la virtud, él la establece para el placer. Le ordena obedecer a la naturaleza; ahora bien, es poco para el desenfreno lo que para la naturaleza es suficiente. Así pues, no diré lo que la mayoría de los nuestros, que la escuela de Epicuro es maestra de ignominias, sino que digo esto: tiene mala fama, está desacreditada. Pero inmerecidamente”⁷⁰⁵. Por otra parte, las constantes citas que hace de Epicuro, pueden fácilmente llegar a las 60 en sus diferentes obras.

⁷⁰³ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro II, 46, 17, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

⁷⁰⁴ Horacio, *Oda I*, 34, 1-5, traducción, introducción y notas de Vicente Cristóbal López, Alianza editorial, Madrid, 1985.

⁷⁰⁵ Séneca, *Diálogos. Sobre la vida feliz*, 13, 2-3. Gredos. 2002.

Epicuro había sostenido que el sabio debe abstenerse de participar en la vida política. Cuestión que fue muy polémica y que, sin duda, se encuentra entre las causas que los líderes de opinión al servicio del poder, utilizaron para sepultar en el olvido al epicureísmo. Séneca, en un texto memorable de una actualidad evidente, y que sabía bien de lo que hablaba, dijo: “Pregunto en qué política ha de intervenir el sabio. ¿En la de los atenienses, en la que Sócrates es condenado, Aristóteles huye para no ser condenado, en la que la envidia aplasta las virtudes? Me negaré lógicamente que el sabio haya de intervenir en esta política. ¿Entonces, el sabio intervendrá en la política de los cartagineses, en la que hay una disensión permanente y una libertad hostil a los mejores, un desdén absoluto hacia la equidad y la bondad, una crueldad inhumana contra los enemigos, encarnizada incluso contra los suyos? También lógicamente rehuirá ésta. Y si me dedico a recorrerlas todas una por una, no encontraré ninguna que pueda soportar un sabio. Y si no se encuentra esa política que nos imaginamos, empieza a ser necesario para todos el ocio, porque lo único que se podía preferir al ocio no está en parte alguna”⁷⁰⁶.

Este es el polémico escenario del siglo I (d.n.e.) en el que el epicureísmo cuenta con seguidores y detractores en todo el mundo mediterráneo. El nuevo Imperio Romano y el Cristianismo lograrían, en el siglo IV, expulsarlo de la historia del pensamiento. Un exilio en el que permaneció prácticamente hasta el siglo XVII. Realmente ha sido un heterodoxo olímpico. No es fácil encontrar un exiliado de un talento tan fecundo que, por razones ideológicas, haya permanecido tanto tiempo expulsado del mundo del pensamiento. “El Emperador Juliano fue quizá el primero en proclamar que fue por la intervención divina por lo que fue destruida la obra epicúrea”⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶Séneca, *Diálogos. Sobre el ocio*, 8, 2-3. op.cit.

⁷⁰⁷ *Epístola 301 c-d*. Citada por Manuel Fernández Galiano en el capítulo *Epicuro y su Jardín* de la *Historia de la Ética I*, editada por Victoria Camps, op.cit., pág.263.

Plutarco, Diógenes de Enoanda y Diógenes Laercio representan en los siglos II y III, la crítica más feroz por un lado, y, por otro, el entusiasmo más fecundo y romántico. Las tres obras de Plutarco: *Contra Colotes*, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* y *De si está bien dicho lo de “Vive ocultamente”*, son un alegato contra Epicuro por su falta de fe en la Providencia Divina, su irreligiosidad, su materialismo y su inmoralidad, acusándole de promiscuidad, gula, ignorancia y desprecio por la cultura. Estas obras de Plutarco, que la crítica moderna ha calificado de poco consistente y claramente tendenciosa y manipuladora, contribuyeron a la formación y difusión de las acusaciones que, desde finales de la Antigüedad y durante toda la Edad Media, fueron tradicionalmente dirigidas contra Epicuro.

6.1.- “Epicuro es un ateo que hace del placer el Bien Supremo”.

El historiador Etienne Gilson explica que en la Patrística griega destaca Clemente de Alejandría como buen conocedor de las obras de Plutarco. Autor que, en una de sus obras más importantes, el *Protréptikos*, decía: “Epicuro es el único filósofo al que yo pasaría en silencio con mucho gusto, porque ¿qué decir de un ateo que coloca el bien supremo en el placer?” No por ello ha dejado Clemente de sacar, a su modo, partido de Epicuro. Todos los textos de San Pablo sobre la necedad de los sabios de este mundo encuentran su antecedente en Epicuro y pueden también ser dirigidos contra él⁷⁰⁸.

En cuanto a Diógenes de Enoanda su entusiasmo por Epicuro llegó a tanto que mandó grabar en las columnas del mercado de Enoanda, para que todos pudieran leerlas, inscripciones sobre la física y la moral de Epicuro. Y, con más eficacia y erudición histórica, Diógenes Laercio que, en el siglo III, escribió la historia de la filosofía griega con el título *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* ignorada hasta

⁷⁰⁸ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*. op.cit., ed.cit., pág.52.

el siglo XV y que se convirtió en uno de los mejores testimonios escritos para conocer la obra de Epicuro.

“El más grande fruto de la autonomía, de la autarquía es la libertad”⁷⁰⁹, había dicho Epicuro pero, en el mundo en que vivía Epicuro era muy difícil conseguir esa autonomía. Sin embargo, precisamente la proclamación que hace Epicuro de la democratización de la felicidad al vincularla al cuerpo y al placer guiados por la prudencia, y que, hasta entonces, había permanecido desconocida para los hijos del pueblo, hace imparable el sentimiento y el derecho a la libertad porque, en el cuerpo del que soy soberano, reside toda posibilidad de alcanzar la felicidad. La libertad solo depende de mí mismo y, por eso, como dice Emilio Lledó, “mi autonomía se afirma contra las palabras sin sustancia, contra las palabras convertidas en armas ideológicas, contra la dependencia del poder de los otros, de aquellos que, como en el Mito de la Caverna platónico, encendían y alimentaban el fuego, que solo proyectaba sombras, en el fondo de la caverna, ante los ojos, inmóviles para siempre, de los prisioneros”⁷¹⁰.

6.2.- La permanencia en el poder depende del control de los dioses y del pensamiento de los hombres.

Cuando en el siglo IV (año 380) el Emperador Teodosio declara el cristianismo religión oficial del Estado, los profesores de las academias paganas tanto de filosofía como de otros saberes empezaron a quedarse sin alumnos, dice el escritor norteamericano Gore Vidal en su obra *Juliano el apóstata*. Las nuevas academias con profesores cristianos ofrecían más garantías de éxito en los puestos de la Administración. Pero además, enseguida se asistió al poco edificante espectáculo de ver cómo los obispos habían pasado, de ser perseguidos a convertirse en perseguidores. “El cristianismo se apoyó entonces en las instituciones imperiales y,

⁷⁰⁹ S. Vaticana 77.

⁷¹⁰ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., ed.cit., pág. 133.

los antes proscritos y muchas veces perseguidos, llegaron a ser perseguidores”⁷¹¹. Un buen ejemplo de ello nos lo ofrece el testimonio de Plutarco: “Ciudades como Roma, Mesene, y otras promulgaron decretos por lo que se expulsaba de ellas a los filósofos epicúreos por considerarlos peligrosos moral y socialmente”⁷¹².

Los Emperadores romanos tuvieron claro desde Augusto que, el control de los dioses y el del pensamiento de los hombres, constituían el principio y el fundamento de su permanencia en el poder. Cuando ya el epicureísmo se había convertido en una fácil presa para los fanáticos apologistas de la patrística griega, el Emperador Juliano en una carta a Temistio, fechada en el año 361 (d.n.e.), le menciona irónicamente para refutarlo después: “ese sabio precepto del hijo de Neocles (Epicuro) que ordena pasar desapercibido”⁷¹³.

Como final de estas Conclusiones sobre Epicuro traemos aquí el texto del maestro Emilio Lledó, que no deja dudas sobre las razones por las que el epicureísmo fue exiliado de la historia del pensamiento moral.

“Las ideas de Epicuro fueron sometidas a determinadas manipulaciones en las que aparecían bajo la luz de un grosero materialismo, de una vulgaridad provocativa que contrastaba, llamativamente, con la sutileza teórica y las especulaciones de Platón y Aristóteles. Se trata de manipulaciones alimentadas por intereses de poder, por intereses ideológicos que, al obnubilar las ideas ajenas, pretenden así alzarse con el exclusivo dominio intelectual sobre los hombres. La persecución que, indudablemente, experimentaron las propuestas epicúreas, no era sino el comienzo de una serie de persecuciones y prohibiciones que, a lo largo de la historia, ha representado uno de sus más lamentables capítulos. El hecho de que el pensamiento

⁷¹¹ Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, op.cit., pág.125.

⁷¹² Ateneo, XII, 547^a (Nota 229 Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicúreo. Plutarco, pág.218. op cit.

⁷¹³ Citado por Juan Francisco Martos Montiel en su *Introducción* a la obra de Plutarco *De si está bien dicho lo de “Vive ocultamente”*, op.cit., pág.250.

de Epicuro fuese casi barrido de la historia, y de que solo quedase de él la caricatura que descubrimos en escritores posteriores, nos hace suponer que algo revolucionario y conmovedor yacía en su mensaje: era el cuerpo humano, con todas sus limitaciones pero, al mismo tiempo, con su capacidad de sentir y pensar, el único fundamento de la vida y la exclusiva fuente de existir. Y ello requería el cuidado de sus extraordinarias posibilidades y un giro copernicano que permitiese constituir ese cuerpo como el principio regulador de los proyectos humanos. Educarlo era, pues, aceptarlo; reconocer que en él reside toda posibilidad de sentido en la vida y, toda esperanza de hacer una cultura que no sea ya una cultura de logos, sino de cuerpos”⁷¹⁴.

⁷¹⁴ Lledó, Emilio, *El epicureísmo*, op.cit., págs. 131-135-136.

II. ZENON

2.1.- Las tres Etapas del estoicismo.

1.- **La Stoa Antigua.** Año 300-130 (a.n.e). De una ética intelectual a una ética social: la cosmópolis. El hombre es un animal que habla.

2.- **La Stoa Media.** Año 150-55 (a.n.e) De la República al Imperio. Cien años de guerras civiles.

3.- **La Stoa Nueva.** Año 30-180 (d.n.e). Consolidación del Imperio Romano.

Hacia el año 300 (a.n.e) Zenón funda su Escuela en el Pórtico de las Pinturas (Stoa Poikile) de donde le viene el nombre de Estoicismo con el que es conocida.

El escenario político y social es el mismo en el que se desarrolló el epicureísmo. Atenas y toda Grecia sometida al poder macedonio y el Imperio de Alejandro repartido entre sus generales. Una situación que se prolongó hasta el año 146 a.n.e., en el que Roma se apoderó de todas las ciudades de Grecia declarándola provincia romana. Detrás de estos hechos el trauma colectivo e individual del ciudadano griego, perdido en el marasmo de un universo en el que la ciudad-Estado ya no cuenta para nada y en el que ahora, los dioses se han convertido en divinidades siderales poco propicias para ocuparse de los problemas domésticos de los hombres. En el transito del siglo V al siglo IV, Grecia había pasado de ser, una potencia imperial, a ser una nación empobrecida y sometida moral y físicamente.

Pero, si importante es el marco social y político en el que apareció el estoicismo, no menos lo son sus creadores porque, no hubo solamente un maestro, sino diferentes maestros cuya personalidad intelectual contribuyó a dar forma a una

polifacética doctrina que, precisamente, en la pluralidad de sus aportaciones, tiene una de sus características más originales y, sin duda, una de las razones de su éxito debido a la flexibilidad, la ambigüedad y la adaptabilidad que caracterizan el sistema de ideas del estoicismo. En razón de esta diversidad de maestros, los historiadores distinguen tres etapas en el estoicismo:

1.- **La Stoa antigua**, que concluye en el año 130 (a.n.e). Sus maestros son Zenón, Cleantes y Crisipo. Ejercen su magisterio desde el año 300 hasta el año 190 aproximadamente. Se trata de tres tipos humanos diversos y que representan diversas encarnaciones del estoicismo.

2.- **La Stoa media**, que concluye en el año 55 (a.n.e). Se inicia en el año 160 con Panecio que había nacido en el año 185 (a.n.e) y concluye con Posidonio.

3.- **La Stoa nueva**, se inicia con Séneca, que había nacido en el año 4 y vivió hasta el año 65 (d.n.e.), continúa con Epícteto hasta el año 125 y concluye con Marco Aurelio en el año 180.

Aproximadamente han sido 500 años en los que el estoicismo ha convivido con las consecuencias derivadas del hundimiento de Grecia, con la soberbia y el esplendor del recién creado Imperio Romano, y con el nuevo y fervoroso entusiasmo de la religión cristiana. Diversas sensibilidades y diversas culturas a las que el estoicismo intentó aproximarse, haciendo una síntesis en la que, el angustiado ciudadano de un mundo nuevo, pudiera reconocerse.

Como esta tesis se limita a investigar en qué medida la autonomía moral fue una preocupación teórica y práctica en los pensadores de la Antigüedad, tendremos que preguntar, a esos diferentes maestros del estoicismo, qué pensaban sobre la autonomía moral. Y la sorpresa va a ser que para ellos, aunque no constituyó un

tema específico de reflexión, sin embargo, constituyó una cuestión determinante, por su forma de reflexionar sobre el comportamiento moral del hombre.

2.2.- El sistema estoico: Lógica, Física y Ética

Cuando se establece, por Zenón y sus seguidores, como una verdad básica y fundamental el monismo cósmico y divino, se suprime la posibilidad de que el hombre pueda considerarse un ser autónomo, autárquico o autosuficiente. Originariamente se le concibe como un ser constitutivamente dependiente y sometido a las fuerzas cósmicas y divinas. En cierto modo, la obsesión estoica por la Unidad del universo, del Ser, lo que refleja es la pervivencia de una mentalidad mitológica. Ciertamente, de una mitología en proceso de secularización, pero, como en Platón y, en parte en Aristóteles, umbilicalmente todavía influidos por la mentalidad mítica. Como es lógico, aunque, la preocupación por la filosofía en Epicuro y Zenón, arranca de la misma situación conflictiva de Grecia y con el mismo escenario de globalización protagonizado por los ejércitos, primero de Alejandro y, después de Roma, sin embargo, sus planteamientos difieren sustancialmente. Las biografías son bien distintas. El ambiente y las posibilidades de un maestro de escuela no eran las mismas que las de un comerciante que viajaba con frecuencia, algunas veces con su hijo, por todo el Mediterráneo como era el padre de Zenón. Una cosa es haber vivido el sentimiento trágico de la vida, y otra, imaginárselo more estoico, es decir, con resignación e imperturbabilidad.

La división de la Filosofía en Lógica, Física y Ética es común en las dos Escuelas. Como es común también el propósito de demostrar que la Ética encuentra su fundamento en las dos primeras. Parecería, pues, que la rotundidad con la que Epicuro sostenía la autarquía del hombre sería la misma que predicaba el estoicismo, pero no es así y por razones fundamentales.

2.2.1. La Lógica.

2.2.1.1.- El Logos, material y corpóreo, como principio inmanente y dinámico de la Naturaleza.

Aparentemente, la teoría del conocimiento de Epicuro y la desarrollada por Zenón guardan una gran semejanza. Pero para Epicuro la sensación, los sentimientos y los pre-conceptos constituyen el material de nuestra vida intelectual y moral y, por tanto, hace de la consciencia individual el centro del conocimiento. Estamos, pues, ante una acción autónoma que parte de la realidad psico-biológica del hombre, de la realidad corporal de los órganos de los sentidos, del cerebro y de la conciencia, para explicar cómo el hombre puede llegar a alcanzar la verdad. Y, por el contrario, en el recorrido epistemológico que hace el estoicismo hay dos momentos decisivos en los que pierde de vista la autonomía moral: el primero, está constituido por su concepción del Logos y, el segundo, por sus problemas para explicar el pensamiento articulado que es el lenguaje.

En primer lugar, el logos del hombre forma parte del Logos que anima la Naturaleza, que es el principio creador de todo lo existente y que, dirige el orden cósmico, a través de un proceso universal de causas y efectos predeterminados, cuyas leyes universales orientan la marcha de todos los seres. Crisipo afirma que la fuerza divina está depositada en la razón, así como en el espíritu y en la mente de la Naturaleza universal; y dice que el propio mundo es un dios, al igual que el espíritu que se difunde a través del universo; como es un dios el elemento rector de este mismo espíritu, que se halla en la mente y en la razón, y en el mundo de la naturaleza común, universal y que lo abarca todo, como lo es la sombra propia del Destino, y como lo es la Necesidad de aquello que va a pasar”⁷¹⁵.

⁷¹⁵ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro I, 39., Editorial Gredos, 1999.

El Logos no es una fuerza exterior como las Ideas o el Motor Inmóvil, sino que es algo inmanente y omnipresente en lo real. Y, porque solo en la Naturaleza material y divina reside la capacidad de actuar, también el Logos es algo material, corpóreo y divino consustancial al orden de la Naturaleza, y actúa como principio activo del proceso cósmico frente a la pasividad propia de la materia. No existe nada fuera de la materia y lo corpóreo. “Dios es el *Logos spermatikos* del mundo y fecundó y dio aptitud a la materia para las generaciones futuras. Son una misma cosa Dios, Mente, Hado, Júpiter y otras denominaciones que se le dan”⁷¹⁶. Los dioses no escapan a esa realidad pero, como son eternos, su cuerpo, su materia y su Logos sí escapan al deterioro y la corrupción que se da en la Naturaleza. Inmutabilidad que les excluye de la igualdad con el resto del mundo corpóreo. “Dios es animal inmortal, racional, perfecto e inteligente en su felicidad. Es autor y creador del universo como Padre de todas las cosas, ya en común, ya como parte del mismo universo que penetra por todo, y se llama con diversos nombres”⁷¹⁷.

Parecería que el hecho de que la Naturaleza y el Logos sean un principio inmanente ínsito en la realidad de todos los seres y que mantiene la unidad de todo lo viviente, hubiera podido dar lugar a una clara concepción de la autonomía moral en cuanto que esta es la propiedad del hombre para gobernarse y ser una ley para sí mismo. Pero el carácter transcendente que el estoicismo otorga a ese principio de la Naturaleza y del Logos, en cierto modo, lo que ha hecho es trasladar de sitio a las Ideas de Platón y al Primer Motor de Aristóteles que actuaban sobre el mundo y el hombre, pero estaban situados fuera de él. Porque resulta que, según el estoicismo, las leyes de la Naturaleza y el Logos actúan no desde el exterior, sino como algo inmanente y omnipresente en toda realidad, a través de un proceso de causas y efectos predeterminados que se repiten inexorable y cíclicamente. “El mundo es

⁷¹⁶ Diógenes Laercio VII, 94. op.cit.

⁷¹⁷ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. II. VII, 100., op.cit.

gobernado con Mente y Providencia extendiéndose a todas sus partes la Mente, al modo que en nuestras almas”⁷¹⁸.

El estoicismo ha querido proporcionar tanta seguridad al hombre tan inseguro de su época, que ha terminado por encadenarlo al proceso de una Naturaleza que se mueve a sí misma siguiendo unas leyes invariables. “Es la Naturaleza un hábito movido por sí mismo según la razón seminal, que cría y contiene en sí, lo que de ella procede en las estaciones propias, produciéndolo tal cual es aquello de que procede. Porque todas las cosas se hacen según el Destino, que es el principio o la razón, según la cual, es gobernado el mundo”⁷¹⁹.

2.2.1.2.- La quimera de una Naturaleza a la vez material y divina, en la que todo está predeterminado.

En virtud de este singular materialismo, en el que curiosamente la Naturaleza es, al mismo tiempo, material y divina, la teoría del conocimiento del estoicismo sostiene que solamente el conocimiento sensible, ligado a lo corporal, nos permite alcanzar la verdad. Coincide con el epicureísmo en que las sensaciones son el origen de todo conocimiento y, es la mente, quien ordena y codifica la información que le llega del mundo exterior. Pero, contrariamente a lo expuesto por Epicuro, el estoicismo sostiene que nuestros sentidos tienen, la capacidad y la aptitud, para percibir una realidad tan compleja como es esa Naturaleza, al mismo tiempo material y divina. Lo que nos llevaría a concebir los órganos de los sentidos constituidos de tal modo, que no se extrañarían ante las impresiones recibidas por los objetos de un tipo de naturaleza en la que se mezclan lo temporal y eterno, en una especie de quimera epistemológica más propia de encarnaciones mitológicas que de un pensamiento racional.

⁷¹⁸ *Ibd.II*. Diógenes Laercio VII, 95. op.cit.

⁷¹⁹ *Ibd.* II. Diógenes Laercio, VII, 101. op. cit,

Sin entrar por nuestra parte en los aspectos de la lingüística, la gramática y la retórica, en las que el estoicismo se distinguió por su estudio sobre la estructura del lenguaje, nos detenemos en lo que fue su aportación sobre la composición del razonamiento silogístico. En consonancia con su idea de que, lo único que existe es lo singular y lo individual, porque los conceptos universales carecen de realidad alguna, sustituyeron el silogismo deductivo de Aristóteles por el silogismo inductivo. Y es en esta cuestión donde tiene relevancia su teoría del conocimiento en relación con la autonomía moral. Porque al no admitir más realidad que la de los hechos singulares, individuales y corpóreos, la función del pensamiento articulado, del logos del hombre en cuanto parte del Logos cósmico y divino, es reflejar ese universo de realidades singulares, de tal modo que, a la propia cadena de premisas y conclusiones lógico-formales establecida en el silogismo inductivo, le viene a corresponder una cadena de causas y efectos reales predeterminados, “porque el universo estoico es una estructura racional de constituyentes materiales”⁷²⁰ donde las leyes de la Naturaleza gobiernan la múltiple realidad de hechos singulares e individuales que, de acuerdo con esas leyes, se repite inexorablemente en un ciclo eterno.

Desde el punto de vista de esta tesis, una causalidad universal de efectos predeterminados hace del hombre un espectador del juego que, a su costa, juegan la Naturaleza, Dios, el Logos y el Destino. En realidad, la creatividad autónoma del logos del hombre, queda reducida, a servir de reflejo de aquellas causas y efectos predeterminados en las leyes de la Naturaleza. Entonces, no se puede hablar propiamente de autarquía o autosuficiencia moral, sino de resignación y conformismo que, en definitiva, es la característica fundamental del estoicismo que, como sabemos, habría de transmitirse con éxito a lo que iba a ser la resignación cristiana. Por un lado, parece que se reconoce la singularidad individual y por otro, se recupera el universalismo de una Naturaleza invariable de causas y efectos y el

⁷²⁰ LONG, citado por Carlos García Gual en *La Filosofía Helenística*, págs. 122-123, op.cit.

universalismo de un Logos conformador de todo pensamiento. Lo cual, no es que sea una epistemología radicalmente diferente a la defendida por Epicuro, sino que, sorprendentemente, cabalga sobre el principio de contradicción que, reiteradamente, es una de las características del generosamente llamado eclecticismo estoico. Mientras que, para Epicuro, los dioses vivían su vida a parte, para los estoicos los tenemos hasta en la sopa. Panteísmo vital es la calificación académica.

2.2.1.3.- El logos como pensamiento articulado encadenado a la causalidad.

Hemos dicho que hay dos momentos en la teoría del conocimiento estoico en los que se pierde el camino de la autonomía moral. El primero ya lo hemos visto al hacer de la razón del hombre una proyección o participación en el Logos, concebido como principio dinámico de una Naturaleza cuyo sentido teleológico es cíclico e inexorable. En segundo lugar, y también dentro de su teoría del conocimiento, el estoicismo hizo un análisis lógico-formal que García Gual llama “el camino semántico del logos o cómo las categorías de la lengua reflejan las categorías de lo real”⁷²¹. Los estoicos afirman resueltamente que existe una coherencia manifiesta en el dinamismo universal del Logos, porque, lo que hay, es un logos común en todo lo creado y que en el hombre reviste un carácter especial: existe, en primer lugar, el Logos cósmico y divino, principio animador de toda realidad, y, en ese microcosmos que es el hombre, existe, por un lado, el logos interno que es el pensamiento por el que somos capaces de conocer el mundo que nos rodea y, además, el logos que habla por el que expresamos nuestros pensamientos. En ambos, su participación en el Logos divino tiene carácter constituyente. A los dos últimos, el logos interno y el logos que habla, Long los califica “como pensamiento articulado.”⁷²²

Sobre la gratuidad teórica del Logos cósmico y divino ya hemos tratado más arriba. Ahora nos queremos centrar en lo que se ha llamado el pensamiento

⁷²¹García Gual, Carlos, *La Filosofía helenística*. op.cit., págs. 117-123.

⁷²² Citado por García Gual en la *Filosofía helenística*, op.cit., pág. 123.

articulado y teniendo en cuenta lo que dijo Diógenes Laercio: “la dialéctica, sienten muchos unánimemente, que toma principio de la voz. Porque, como dice Crisipo, la voz del hombre es ordenada y sale de la mente, y es cuerpo porque todo agente es cuerpo, y la voz es agente porque pasa de los que hablan a los que oyen”⁷²³.

Vamos, pues, a detenernos en el fenómeno de la voz articulada, sobre el que los estoicos hicieron una distinción que ha tenido relevancia por motivos puramente lingüísticos y que, por nuestra parte, consideramos de interés en relación con el objeto de esta tesis. La autonomía moral se expresa a través del pensamiento articulado que se concreta en el vocabulario propio de cada idioma. El soporte de la lengua que utilizamos para comunicarnos, dicen los estoicos, está constituido por tres elementos: el significante, el significado y el objeto a conocer. En el análisis que hacen de estos tres elementos van a descubrir un componente material y otro inmaterial. Lo que no deja de representar un cierto matiz taumatúrgico, porque ¿cómo del logos del hombre puede salir algo que sea inmaterial, si ya se ha dejado claro que todo lo que existe es material y que el logos es material y corpóreo?

El significante está constituido por la palabra que es donde radica el componente material, fonético o gráfico, y que es sensible como lo es la voz o la escritura. El significado está constituido por el vocabulario propio de cada idioma, es su código semántico en cuyos signos lingüísticos radica, según los estoicos, el componente inmaterial de la lengua que utilizamos. Finalmente, el objeto a conocer, realmente existente en su propia individualidad. Cuando utilizamos la palabra *hombre*, una cosa es la existencia real y concreta, otra la expresión fonética o gráfica y otra el signo lingüístico *hombre*, donde acontece la inmaterialidad. Al hacer este agudo análisis del pensamiento articulado, los estoicos se quedaron a las puertas de la verdadera autonomía moral, ya que los actos morales tienen un componente semántico inmaterial inexcusable: la bondad, la envidia, la ira, la generosidad, etc.

⁷²³ Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos*, II VII, op.cit., pág. 39.

El propio concepto de auto-nomía tiene un componente material psico-biológico y un componente semántico inmaterial en la normatividad Y, sin embargo, los estoicos no traspasaron ese umbral y prefirieron seguir con su idea de una autonomía ecléctica, resignada y conformista con esa realidad que se reflejaba en los significantes fonéticos como vehículos seguros de la dialéctica, según el texto anterior de Diógenes Laercio. Quizá, porque su concepción del mundo y del hombre, no podía admitir una autonomía que escapara a esa especie de composición hilemórfica representada por la Naturaleza traspasada de Logos, que, en definitiva, hacía de su materialismo una entidad confusa y un tanto hipostática. Pero como alardeaban de materialismo, debieron creer que la autonomía inmaterial de los importantes significados lingüísticos, ponía en peligro su extraño materialismo. Los vocablos idiomáticos, exentos de una materialidad visible, no suponían ningún problema para el sistema de Epicuro, porque ya había admitido la existencia de una inmaterialidad sutil constituida por átomos invisibles. Mientras que para el epicureísmo el pensamiento articulado es el único soporte válido de toda expresión de autonomía moral, para el estoicismo, el inconveniente de los significados inmateriales, solamente se supera coordinando la estructura formal de la palabra con la estructura radicalmente materialista de las causas y efectos surgidos de la Naturaleza y orientados, inexorablemente, por un Logos también material y además divino.

La solución estoica es que el logos del hombre, como pensamiento articulado en palabras, aunque es una parte del Logos cósmico y divino no vive en un orden exclusivamente mental y abstracto, sino que mediante los órganos de los sentidos, se haya vinculado con el mundo real, y el universo fonético del lenguaje con el que ponemos nombre y calificamos la realidad conocida, está también gobernado por el Logos, de modo que la cadena formal del silogismo, en premisas y conclusiones, se corresponde con la cadena de causas y efectos reales predeterminados por la

Naturaleza. Sutil explicación, que elude la autonomía inmaterial de los significados lingüísticos, perdiendo de vista la autonomía del conocimiento del hombre. Diríamos que el estoicismo optó por una autarquía de bajo perfil, adaptada y conformada con la Naturaleza y las naturalezas, con el Logos y los logos.

2.2.2. La Física estoica como una forma del diseño inteligente.

2.2.2.1.- La Naturaleza como un Logos spermatikos.

Por lo que se refiere a la concepción estoica sobre la explicación **Física** del universo estamos, nada menos, que ante dos ideas, la epicúrea y la estoica, radicalmente distintas sobre lo que sea la Naturaleza. Diferencia, en la que está comprometida la propia concepción de la autonomía moral, y que se convirtió en paradigma para la sostenida polémica que sobre la Naturaleza se ha mantenido por la ciencia física y filosófica hasta nuestros días. En cierto modo cabría decir que hoy existen científicos epicúreos y científicos estoicos. Estos últimos estarían entre los defensores del “diseño inteligente” para explicar la creación del mundo y, entre los primeros, estarían los neurocientíficos y los defensores de la evolución, tanto a nivel genético como cósmico.

El estoicismo propone un sistema en el que su coherencia sea consecuencia de que la teoría del Conocimiento, la Física y la Ética se desarrollan de acuerdo con la Naturaleza constituida en el centro –no metafísico – de su sistema filosófico. Diógenes Laercio nos ha transmitido la siguiente definición estoica de Dios, de la Naturaleza: y de la moralidad:

“Dicen que Dios es animal inmortal, racional, inteligente en su felicidad, incapaz de recibir daño alguno. Y que gobierna pródicamente el mundo y cuanto éste encierra; pero no tiene figura humana. Que es autor y creador del universo y

como Padre (Razón seminal) de todas las cosas, ya en común, ya como parte del mismo universo que penetra por todo, y se llama con diversos nombres según sus fuerzas. Sustancia de Dios llama Zenón a todo el mundo, incluso el cielo y Poseidona por tener su imperio en el agua.”⁷²⁴ El espíritu no existe para los estoicos, pero a Dios lo conciben como animal inteligente e inmortal. Es en esa inmortalidad feliz donde radica su diferencia con el hombre.

En este otro texto de Diógenes Laercio va dejar claro que el mundo y el hombre no surgen de la nada: “Los estoicos piensan que así como en el feto se contiene el esperma, así también Dios, siendo como es la razón seminal del mundo, la depositó en el agua, fecundando y dando aptitud a la materia para las generaciones sucesivas”⁷²⁵. Dios, como autor, criador y Padre de todas las cosas, es la razón seminal del Universo, el *logos spermatikos* que recibe diversos nombres. Evidentemente, no es un Dios preocupado por la moralidad de la conducta humana. Él ha hecho su tarea y la gobierna sin que su providencia sufra quebranto o alteración alguna.

Y respecto a la conducta moral del hombre, nos dice Diógenes Laercio que, para los estoicos, depende de que esté realizada de acuerdo con la Naturaleza. Y por tanto la autonomía moral no tiene otras leyes que las propias de la Naturaleza. Diógenes Laercio sobre la Naturaleza, nos dice: “Por Naturaleza, unas veces entienden lo que comprende y abraza el mundo; otras, lo que causa las producciones de la tierra. Es, pues, la naturaleza un hábito movido por sí mismo, según la razón seminal que cría y contiene en sí lo que de ella procede después, en las estaciones propias, produciéndolo tal cual es aquello de los que procede. Su designio se dirige tanto a lo conveniente cuanto a lo deleitable, según consta de la creación del hombre”⁷²⁶. De este texto se deduce que para los estoicos, la Naturaleza es el

⁷²⁴ Diógenes Laercio VII, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. II., párrafo 100. pág.82.

⁷²⁵ *Ibd.* Diógenes Laercio VII, párrafo 94, pág.79.

⁷²⁶ *Ibd.* Diógenes Laercio VII, párrafo 101, págs.82-83. op.cit.

principio seminal creador de todo cuanto existe y lo dirige a través de un proceso universal de causas y efectos con una finalidad inmanente a la realidad de las cosas.

Una característica constante del estoicismo es su tendencia a compaginar una idea y su contraria, Por ejemplo: Niegan la existencia de los conceptos universales porque solo admiten la existencia de los individuos, de lo singular y de los cuerpos. Pero al mismo tiempo elaboran el concepto universal de Naturaleza, con la notable particularidad que, mientras la existencia del individuo es un dato de la experiencia, la Naturaleza es una pura abstracción mental.

Pero además, para los estoicos la Naturaleza está dotada de razón, “es un hábito movido por sí mismo según la razón”. Es el *Logos*, inherente a la Naturaleza, el que constituye su principio dinámico y, por el que se dirige el cosmos, actuando como una fuerza inmanente y omnipresente en toda realidad: “El mundo es gobernado con mente y providencia, extendiéndose a todas sus partes la mente, al modo que en nuestras almas, bien que a unas más y a otras menos”⁷²⁷. Y más adelante dice: “El hado es la razón según la cual es gobernado el mundo”⁷²⁸. Como el movimiento y la capacidad de acción es una propiedad de la materia, el Logos es algo corpóreo, lo que no le impide la fusión con todo lo sensible y material porque, para los estoicos, no existe el principio de la impenetrabilidad de los cuerpos. Y para que el Logos no se manipule como si se tratara de un concepto secularizado o desmitologizado, se le considera dotado de la excelencia de la divinidad inmanente al orden cósmico: “Que es una misma cosa Dios, Mente, Hado, Júpiter y otras muchas denominaciones que se le dan”⁷²⁹. Desde el punto de vista de la autonomía moral, no es intranscendente la idea de dotar de un Logos teleológico, al incesante y perpetuo devenir del proceso cósmico, porque de esa manera el hombre, como partícipe de ese Logos, puede considerarse como formando parte del proceso universal, cuya cadena

⁷²⁷ *Ibd.*. Diógenes Laercio VII, párrafo 95, pág. 80 op.cit.

⁷²⁸ *Ibd.*. Diógenes Laercio VII, párrafo 101, pág. 83. op.cit.

⁷²⁹ *Ibd.*. Diógenes Laercio, VII, párrafo 94, pág.79.

de causas y efectos, tiene una finalidad en armonía con la Naturaleza de las cosas. Y lo que pierde en autonomía lo gana en consoladora ilusión. Si el concepto de Naturaleza nos parecía una abstracción puramente mental, el concepto de Logos divino es una pervivencia mitológica. Un estoico tan heterodoxo como Séneca llegó a decir: “La Naturaleza nos planeó antes de hacernos”⁷³⁰.

Probablemente en ese texto en el que Diógenes Laercio alude al “Logos spermatikós,” se contiene la referencia más clara a lo que el estoicismo entiende por autarquía moral, cuando dice que de la Naturaleza emana el proceso de causas y efectos en virtud de una fuerza inmanente que cría y mantiene en su mismidad todo lo que de ella procede. Y, además, por analogía con la facultad creativa del hombre, se deduce que la Naturaleza está constituida por el Logos que actúa como un dinamismo racional que se confunde con la materia cósmica y orienta su desarrollo. Ante la necesidad de liberarse definitivamente del pensamiento mitológico para llegar a una verdadera autarquía sin ortopedias mitológicas, Epicuro señaló al cuerpo y, Zenón a la Naturaleza, como fundamentos básicos de su sistema.

Y en este proceso hacia la independencia moral nos parece que fue más consecuente Epicuro que Zenón. Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto no incurre el estoicismo en el recurso platónico de la participación de las cosas en las Ideas cuando a la Naturaleza la identifica con el Logos, el Destino, Dios, la Providencia, el alma cósmica... con la particularidad de que, tanto el Logos como Dios y el alma cósmica, son corpóreos y materiales, integrados en la Naturaleza, y, de este modo, se hace compatible el materialismo con un Logos o racionalismo omnipresente, en cuanto que se concibe como una fuerza inmanente a la Naturaleza, y cuya función es armonizar el todo material con sus partes igualmente materiales. La participación en las Ideas que no había explicado Platón cómo se produce, no es

⁷³⁰ Séneca. *De Beneficiis*, VI, XXIII.

un problema para los estoicos porque todo es al mismo tiempo razón y materia, divinidad y temporalidad. El principio de contradicción para el estoicismo, es un arcaísmo de nuestra mente.

2.2.2.2.- Una simpatía cósmica y bien resignada.

Otro concepto, en cierto modo espectacular, es el de la “simpatía cósmica,” en virtud de la cual ningún ser es ajeno a otro, porque la Naturaleza es como un cosmos viviente donde todo se halla en contacto y, todos los seres vivientes actúan los unos sobre los otros colaborando en la marcha del universo, cada uno desde su propia individualidad. En virtud de esta simpatía cósmica, dirigida por el Logos divino, la Física y la Lógica del estoicismo constituyen el fundamento de su Ética, que viene a consistir, en obrar siempre de acuerdo con la Naturaleza racional.

Sin embargo, lo que no está claro es que esta concepción de un Logos común y unitario a todo lo existente, promueva decididamente la autarquía moral y no venga a quedar disuelta o anulada en esa cadena de causas y efectos predeterminados que la Naturaleza impulsa en el universo y, en definitiva, no sea más que una partícula irrelevante en la orientación general del cosmos al que las acciones humanas quedan subordinadas. Al fin y al cabo, la norma moral estoica que se expresa como “vive en acuerdo razonable con la Naturaleza,” presupone que el Logos que gobierna el universo es común al logos que se encarna en la mente del hombre y, por el que éste, permanece vinculado a la orientación teleológica de causas y efectos que aseguran el orden preestablecido de la Naturaleza. La idea estoica de dotar de finalidad a la Naturaleza es un invento que, si puede tranquilizar a las conciencias, no las hace más independientes, sino más resignadas.

No deja de ser curioso que fueran los estoicos los primeros en aplicar el término “libre” a la condición moral, como recuerda Juan Carlos García Borrón en su

Ensayo sobre los estoicos. A no ser que, mantener constantemente un difícil y contradictorio equilibrio entre un materialismo determinista y la libertad individual, sea un prodigio de coherencia dialéctica reservado para el pensamiento estoico. Para Zenón, bajo la inspiración de Heráclito “hay una ley que gobierna el curso de la Naturaleza y por ella debe regirse la conducta humana. “Estamos, pues, ante una Física monista y materialista porque solo es real lo que puede obrar o experimentar la acción de otra cosa, es decir, solo es real la materia corpórea”⁷³¹.

Partiendo de estos principios parecería que habríamos de llegar una moral individualista, autónoma y antropocéntrica, pero la imaginación dialéctica de Zenón le conducirá hasta el Logos y el Hado, en donde descubrirá que la Naturaleza una, única y eterna se mueve en virtud de un dinamismo interior al que identifica como el Logos divino, pero no como una entidad independiente y extraña, sino como una fuerza inmanente a la propia Naturaleza. El siguiente producto de la imaginación dialéctica es el encuentro con el Hado. El dinamismo interior de la Naturaleza está gobernado por el Hado providente, fuera del cual no existe armonía posible. Y este es un paso transcendental para toda la concepción de la Ética estoica y, por consiguiente, para la misma autonomía moral. El monismo materialista hubiera sido insostenible si cada ser viviente hubiera podido hacer lo que le diera la gana. Por eso hay un finalismo en la Naturaleza que se manifiesta en una cadena de causas y efectos predeterminados de la que surge la armonía del universo, pero sin que el hombre tenga en ella arte ni parte, sino solamente sumisión.

⁷³¹ García Barrón, Juan Carlos, *Los Estoicos*, capítulo de Camps, Victoria (coordinadora) *Historia de la Ética I*, Editorial Crítica, 1988, pág.214.

2.2.3. La Ética estoica identifica Razón y Naturaleza.

2.2.3.1.- A la ley de la Naturaleza debe adaptarse la ley de las acciones humanas.

En cuanto a la **Ética**, los estoicos, como sabemos por Diógenes Laercio, coinciden en que el comportamiento humano consiste en vivir razonablemente de acuerdo con la naturaleza: “Por lo cual, Zenón fue el primero que, en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice que el fin es vivir conforme a la naturaleza, quiere decir vivir según la virtud, puesto que la naturaleza nos conduce a ella. Lo mismo dicen Cleantes en el libro *Del deleite*, Posidonio y Hecatón en sus libros *De los fines*. Asimismo, que vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza, como dice Crisipo en el libro *I De los fines*, pues, nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal. Así, el fin viene a ser el vivir conforme a la naturaleza, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón a todos extendida, aun al mismo Júpiter, Director y Administrador de todo lo criado...puesto que todas las cosas se hacen por el concepto y armonía del genio propio de cada uno, según la voluntad del Director del universo”⁷³².

La Ética estoica, por tanto, nos sitúa ante dos realidades de distinta dimensión ontológica. Por un lado, la Naturaleza y, por otro, la Razón. La originalidad o la osadía del filósofo estoico está en tratar simultáneamente como conceptos independientes y, a la vez, con-fundidos a la Razón y a la Naturaleza. ¿De qué prolepsis han sacado que la Naturaleza es racional? ¿Es que, lo que ocurre en el ámbito ontológico de la naturaleza humana, es atribuible al sol, a la luna o a las plantas y a los animales? ¿La finalidad que se da en las acciones morales del hombre

⁷³² Diógenes Laercio, *Vida de los más ilustres filósofos griegos II.*, párrafo. 62, op.cit., págs. 62-67.

autoriza a otorgar a la Naturaleza esa misma finalidad? Los acontecimientos que, cíclicamente suceden en la Naturaleza, nada nos autoriza a considerarlos como si se tratara de causas y efectos voluntariamente predeterminados. Y, en todo caso, no podemos olvidar que para el estoicismo los conceptos universales no existen porque solo existe lo material, corpóreo e individual. ¿En qué ámbito ontológico podemos entonces situar a la Naturaleza y a la Razón? Porque en cuanto nos situamos en la naturaleza racional, individual y corpórea que es el hombre concreto, los imperativos morales surgen de su propia naturaleza psico-biológica que es en la única dimensión en que acontece la moralidad. El obstinado propósito estoico de vincularle al hombre y hacerle dependiente de la marcha del universo cósmico es, al fin y al cabo, un fallido intento de secularizar aquella mitología que lo encadenaba al capricho de los dioses. “Todas las cosas se hacen por el concepto y armonía del genio propio de cada uno, según la voluntad del Director del universo”⁷³³.

Para el estoicismo, como la naturaleza humana es parte de la naturaleza cósmica, la ley que gobierna el cosmos –la del Logos divino – proporciona la ley a la que debe ajustarse la acción humana. Puesto que la vida humana avanza constantemente a través de un ciclo eternamente predeterminado, ¿cómo pueden dejar de ajustarse los seres humanos a la ley cósmica? La respuesta estoica señala que los hombres, como seres racionales, pueden llegar a ser conscientes de las leyes a las que se ajustan necesariamente, y que la virtud consiste en el asentimiento consciente y, el vicio, en el disentimiento con respecto al orden inevitable de las cosas. “El fin viene a ser el vivir conforme a la naturaleza, que es según la virtud propia y la de todos, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón a todos extendida”⁷³⁴.

⁷³³ *Ibd.* Diógenes Laercio VII, párrafo 62, op.cit., pág 68.

⁷³⁴ *Ibd.* Diógenes Laercio VII, párrafo 62, pág.68. op.cit.

Se ha dicho que una característica del estoicismo es la notable ambigüedad con que está concebido y que, precisamente, es lo que le permitió adaptarse, con un éxito fácil, a diferentes culturas y circunstancias. Probablemente, esa ambigüedad adquiere la categoría de excepcional, en su forma de abordar los conceptos de Hado, Destino o Necesidad. El arte estoico de compaginar lo contradictorio se manifiesta aquí rotundamente. Felicidad y resignación, libertad y conformismo. “Que todas las cosas se hacen según el Hado o Destino, lo dicen Crisipo y Posidonio en sus libros Del Hado. El Hado es el principio u origen de una serie de cosas, o la razón según la cual es gobernado el mundo. Dicen que la divinidad es superior a cualquier otra cosa, y aún afirman que es Providencia”⁷³⁵.

De este modo, en un mundo regido por la Providencia universal, lo que acontece es siempre conveniente al conjunto general, aunque no lo comprendamos. “Así pues, todos los elementos que integran la Naturaleza están sometidos al orden del conjunto universal, una vez se les ha asignado un puesto en algún lugar, y allí permanecen hasta que desde aquel lugar sea indicada de nuevo la señal de disolución. ¿No es terrible, pues, que solo tu parte intelectual sea desobediente y se indigne con la posición que se le ha asignado? Y, en verdad, nada violento se le asigna, sino exclusivamente todo aquello que es, para esa parte intelectual, conforme a la naturaleza”⁷³⁶. El Hado viene a ser, como una personificación de la Naturaleza, que ejecuta unos acontecimientos inevitables que, enlazados por una cadena de causas y efectos imprevisibles e incontrolables, siembran la desgracia donde aparecen, con la mayor indiferencia ante las vidas humanas.

El siglo XX y, lo que llevamos de este nuevo siglo, nos han puesto diariamente delante de nuestros ojos, que los desastres naturales no obedecen a designio alguno, sino a un azar procedente de una Naturaleza cuyo equilibrio está permanentemente amenazado. En el texto citado más arriba, que nos ha transmitido

⁷³⁵ *Ibd.* Diógenes Laercio, VII, párrafo 101, pág. 83. op.cit.

⁷³⁶ Marco Aurelio, *Meditaciones*. Libro XI, 20. op.cit.

Diógenes Laercio, se dice que “todas las cosas se hacen según el Hado o Destino”. Probablemente, después de la teoría del dualismo antagónico de Platón, ninguna otra teoría haya hecho más daño a la humanidad, que esta identificación de la Razón con la Naturaleza, en virtud de la cual, todo lo que sucede justifica la existencia de un Destino inexorable y benéfico. “¡Condúceme, Zeus, y tú también, Destino, a donde me tengáis asignado mi puesto, que os seguiré sin vacilar! Que si no quiero, acobardándome, no menos os he de seguir”⁷³⁷. Hermosa plegaria de un hombre excepcional como Cleantes, discípulo que fue de Zenón. Cuando, en el trance definitivo del terror histórico, la razón no nos responde, el hombre está en su derecho de creer en los mitos.

Cicerón, refiriéndose a la facilidad con que Crisipo otorgaba el don de la divinidad a una multitud de seres, califica de “ensoñaciones estoicas esa atribución de la divinidad a la sombra propia del Destino y a la Necesidad de aquello que va a pasar”⁷³⁸.

2.2.3.2.- Una ética de la resignación.

Ante el hecho rutinario de la tragedia que repentinamente se instala en la vida del hombre, el estoicismo transformó, la vulgar y común resignación, en una virtud que el sabio vivía como una aceptación alegre y confiada en la Providencia divina, que siempre sabe escribir derecho con renglones torcidos y que, permite los males como una exigencia para la buena marcha del equilibrio universal. Probablemente, esa recomendada virtud de la resignación del sabio, alcance un cierto grado de sublime esquizofrenia o delirio cuando se aconseja que, se viva la desgracia con amor, a fin de que el sabio estoico no pierda la imperturbabilidad y

⁷³⁷ Cleantes, *Aceptar el Destino*, citado por García Gual, Carlos en *La filosofía helenística*, pág. 205. op.cit., pág. 205.

⁷³⁸ Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Libro I, 39-40, Editorial Gredos, Madrid. 1999.

permanezca inmune a las angustias del sufrimiento porque, dicen los estoicos, solo uno mismo es el que puede causarse el mal y evitarlo. En cierto modo, es la elevación de la autarquía a la categoría de una perfección sobre-humana, una especie de superman. “Ninguna adversidad es capaz de perturbar al sabio. Lo que no ocurre con los ignorantes y necios que todo lo soportan con una ignorancia igual a la demencia”⁷³⁹. Una vez que a la existencia del mal y la desgracia en la vida del hombre no se les puede dar una explicación de la que los dioses puedan salir bien librados, se recurre a una nueva superación de la contradicción entre el mal y la bondad de Dios, con la ocurrencia de que es la Providencia divina la que administra el mal y las desgracias personales ante las que, como nada podemos hacer, lo mejor es considerarlas como un Destino aceptado con serenidad, porque está providentemente ordenado dentro de lo que es la marcha del Universo.

Pero una cosa es la pacífica aceptación de las desgracias y otra muy diferente llegar hasta lo que Séneca llamó, en un alarde de contradicción con buena parte de su pensamiento, “el amor fati,” es decir, amar las desgracias que el Destino nos traiga, para que quede preservada la paz y la tranquilidad de nuestra alma. “Conviene que sepas que los hombres buenos deben hacer lo mismo, y no se quejen del Destino, sino que den por bueno cuanto les ocurra y lo vuelvan bueno. Por tanto, ¿qué es propio del hombre bueno? Amar al Destino”⁷⁴⁰ Y Marco Aurelio emulando a Séneca dijo: “Amar únicamente lo que te acontece y lo que es tramado por el Destino. Pues, ¿qué se adapta mejor a ti?”⁷⁴¹.

Este ascetismo heroico ¿es realmente una expresión de autosuficiencia y autonomía del sabio o es una perversión del orden natural? Amar lo catastrófico y doloroso no es una muestra de autonomía sino, un acto contra la propia naturaleza, porque el hombre a lo que aspira es al orden, al placer y a la bondad. Esa

⁷³⁹ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos. II*, op.cit., pág. 86.

⁷⁴⁰ Séneca, *Diálogos. Sobre la providencia*. Séneca. II, 4 y V, 8. Editorial Gredos, Madrid, 2008.

⁷⁴¹ Marco Aurelio, *Meditaciones*. Libro VII, 57. op.cit.

inalterabilidad aconsejada por el estoicismo, aunque solo sea para los sabios, basada en la indiferencia, no es una muestra de autarquía sino de desgobierno y alteración del orden básico de la conciencia, que está constituida para luchar por su permanencia en el ser con la mayor felicidad posible. Es el instinto de progreso. El amor fati es el instinto de claudicación. Según explica García Gual, la fervorosa invocación de Cleantes para mostrar su sumisión a Zeus y al Destino, fue traducida por Séneca en estos términos: “Los hados conducen al que los acepta y arrastran al que se niega a hacerlo”⁷⁴². En realidad, la invocación llevada a cabo por Cleantes también puede interpretarse como un canto a la rebelión del hombre, a la independencia de su juicio moral. Como los Hados no existen, esos acontecimientos solamente el hombre tiene capacidad para vivirlos como favorables o adversos sin ser persuadido por nadie para ello. Y, pertenece a la índole de su personalidad moral, reaccionar ante las desgracias con más o menos control de sí mismo, sin que, la consumación de la desgracia, dependa de la voluntad implacable de ningún agente externo. El carácter, favorable o adverso, de las acciones morales tiene su origen en la constitución psico-física del hombre y sus circunstancias. Proyectar su autoría en un misterioso agente externo no nos hace más libres sino, más dependientes.

Ya Cicerón, en el verano del año 45 (a.d.n.e.), en una reunión de amigos en la que se discutían las teorías de los estoicos y los epicúreos, puso en boca del epicúreo Gayo Velejo, las siguientes ideas: “¿Quién no teme a un dios que todo lo ve de antemano, que todo lo medita y controla, y que, lleno de curiosidad y de ocupaciones, piensa que todo le incumbe? De ahí, para empezar, sacasteis los estoicos, ese concepto vuestro “*de necesidad propia del Destino*,” a la que llamáis “Encadenamiento,” a consecuencia del cual tenéis que decir que todo lo que pasa ha brotado de la verdad eterna y de la concatenación de causas. Pero ¿qué valor ha de otorgarse a una filosofía como esa, a cuyo parecer –como en el caso de las ancianitas, y solo si son indoctas- todo ocurre a consecuencia del Destino? Por obra de Epicuro

⁷⁴² García Gual, Carlos, *La filosofía helenística*, op.cit., págs.137 y 205.

hemos sido desembarazados de tales terrores y devueltos a la libertad, no tenemos miedo de unos dioses que, a nuestro entender, no se producen molestia alguna a sí mismos, ni se la buscan a otros, y rendimos un culto piadoso y devoto a la excelente y preeminente naturaleza de tales dioses”⁷⁴³.

Una autonomía resignada es una contradicción en sus propios términos, porque si, en el orden natural, un organismo biológico se considera autónomo cuando su comportamiento ante las presiones del entorno no se regula por instrucciones externas y reacciona espontáneamente a las agresiones del medio para permanecer indemne, en el orden psico-biológico, la autonomía moral no puede renunciar a abrirse camino ante situaciones de sumisión y de falta de libertad. Pero establecer, como principio del sabio, aceptar resignadamente el Destino porque es inevitable, no hace progresar el espíritu de independencia, de autonomía, sino que termina imponiéndose, y prevaleciendo, el espíritu del conformismo. No es extraño que el estoicismo pudiera convivir, durante cinco siglos, con regímenes políticos que, como los imperios macedónico o romano, no estaban dispuestos a promover ninguna clase de autonomía, “e incluso sirvió como elemento ideológico a la política totalitaria del Imperio romano”⁷⁴⁴.

2.2.3.3.- La indiferencia como utopía estoica.

Dentro de la Ética estoica, y siempre dando vueltas alrededor de la autarquía, tuvo gran relevancia la cuestión sobre el comportamiento que había de tenerse ante lo que se consideraban, por un lado, las cosas preferibles o las cosas rechazables, y por otro, el compromiso entre, los ideales abstractos y un tanto utópicos, y la realización, en la vida práctica, de aquellos ideales de moralidad. Probablemente,

⁷⁴³ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Libro I, 54-55-56, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

⁷⁴⁴ García Gual, Carlos, *La filosofía helenística.*, op.cit., pág. 143.

aquí se encuentren algunas de las reflexiones más sugerentes sobre la autonomía moral que haya producido el estoicismo.

El estoicismo había nacido para ser una filosofía de la vida práctica y sostenía que, además de las acciones propiamente buenas o malas y, en cuya calificación moral la prudencia era el guía interior que decidía con la independencia y autonomía que le permitía el Orden cósmico, existían además la multitud de cosas y circunstancias entre las que el estoicismo distinguía las que son *indiferentes, preferibles y rechazables*.

El principio fundamental para la Ética estoica es que todas las cosas son indiferentes, excepto la virtud y el vicio. Así, por ejemplo, la salud y la riqueza, por sí mismas, no hacen moralmente mejor al hombre, ni más feliz que la enfermedad o la pobreza. Evidentemente la salud y la riqueza se encuentran entre las cosas preferibles – no así la amistad como veremos más adelante –pero, si no se tienen, nada le impide al hombre perfeccionarse en la bondad que, es donde se encuentra la felicidad y que, está más allá de lo preferible, porque nada es comparable con la bondad moral.

Sin duda, el concepto más original es el de las cosas indiferentes que son todas las que caen fuera del ámbito de los actos propiamente morales. La indiferencia, incluso ante la salud y la riqueza, es en cierto modo una sublimación de ese sentido trágico de la vida que está en el fondo de la filosofía estoica. Como no podemos controlar la irrupción de la desgracia en nuestra vida, adoptamos de antemano la actitud del que piensa que aquello no debe alterar la paz de su espíritu.

Desde luego si, en alguna acción se pone a prueba la autonomía moral, debe ser en la práctica de la indiferencia ante la variada, sugestiva y múltiple solicitud de los bienes de la vida. El estoicismo defiende que el camino eficaz hacia la felicidad y

la libertad del sabio –no de cualquiera– está en la renuncia, no en el placer cuerpo-alma, sino en otro nivel.

En todo caso, se consideraba el ejercicio de la indiferencia como un ideal utópico que, con frecuencia tropezaba con las realidades de la vida diaria. Y precisamente, en este hecho, es donde me parece encontrar ese tipo de reflexión, que otorga a la autonomía moral, el protagonismo que le ha sido escatimado en el resto de la Ética estoica. El estoicismo asume la existencia de este contraste entre el ideal y la realidad e introduce el concepto de progreso moral, es decir, que ese contraste debido a las reiteradas claudicaciones, puede irse reduciendo con un progreso gradual en el camino del hombre hacia la virtud. Acierto brillante del estoicismo: la autonomía moral no es un hecho consumado sino un proyecto constante. San Agustín, como veremos, sabría sacar gran provecho de esta idea del progreso moral gradual, en su original tratado sobre la gracia divina, que, decía el obispo, se puede perder y recuperar fácilmente.

La ambigüedad y el eclecticismo de la doctrina estoica exhibe matices diferentes según que, sus autores vivieran en alguna de las etapas que señalábamos al principio. Incluso se llega a distinguir entre un estoicismo griego y un estoicismo romano. Nos vamos a fijar en dos cuestiones fundamentales, como son, la teoría sobre la amistad y la ataraxia en sus diferentes formas, y que tienen una relevancia especial en relación con el concepto que nos ocupa sobre la autonomía moral.

2.3. Una ética de la amistad plural y contradictoria.

2.3.1.- *La amistad ente la inutilidad y su exaltada reivindicación.*

2.3.1.1.- En la Stoa Antigua hay, como sabemos, un fundador y dos co-fundadores. Zenón en primer lugar, Cleantes y Crisipo a continuación. La Stoa antigua mantiene en todo su sistema una postura intelectual-racionalista hasta el punto de que, en nombre de la autonomía del sabio, declara inútil la amistad porque el sabio, no necesita de los amigos para alcanzar la felicidad y, además, los afectos perturban la paz del alma.

Para empezar, solo los sabios pueden ser amigos de verdad, porque son colaboradores en el orden racional del cosmos. A los demás mortales les niegan la posibilidad de la amistad porque les guían intereses, afectos y sentimientos de placer que el estoicismo considera que no pueden competir con la razón, que no es solo la razón individual sino, sobre todo, la razón cósmica. Y en segundo lugar, es la razón la que, practicando una cirugía constante, aísla los sentimientos para que no perturben a la inteligencia, y los envía al reino de las cosas indiferentes, transformando de este modo la autonomía en un camino solitario que conduce al sabio a una felicidad antinatural y, por tanto, a una autonomía desnaturalizada por haberla vaciado de sentimientos. Lo ha analizado certeramente el profesor Fraisse: “Lo que marca la diferencia entre la *philia* vista por los estoicos y la *philia* vista por sus predecesores o contemporáneos es que el placer o la dicha no son ya considerados como fines, que la utilidad no puede tener ya su punto de referencia en el individuo, que la conciencia común no puede ser ya definida psicológicamente, como conciencia de la existencia, sino solamente de manera racional, como conocimiento del orden... Se puede entonces decir a la vez que el sabio no tiene necesidad de amigos, pero que, sin embargo, considera la amistad como buena, que ayuda, en fin, por su existencia y sus actos, a todos los otros sabios, que son objetivamente sus amigos.”⁷⁴⁵

⁷⁴⁵ Citado por García Gual en *La filosofía helenística*, op.cit., pág.138.

Que lejana resulta la opinión de Epicuro: “**La amistad va recorriendo el universo como un heraldo que nos invita a la felicidad**”⁷⁴⁶.

2.3.1.2.-En la Stoa Media, Panecio, defenderá un concepto de la amistad muy diferente. Panecio destacó, contra Platón, la unidad de cuerpo y alma y, por consiguiente, la consustancialidad de sentimientos y razón. El hombre está constituido por cuatro impulsos básicos que son: el impulso hacia el conocimiento, hacia la superación, hacia la armonía comunitaria y hacia la armonía interna. En la armonía de estos cuatro impulsos se encuentra la virtud. Relativiza la tesis antipasional de Zenón y, entre esos impulsos que constituyen al hombre, da la mayor importancia a la armonía interna y a la armonía comunitaria que le impulsan a la búsqueda, no solo de la amistad, sino de la cooperación en la vida política. Sin duda, en esta armonía de la conciencia, debió basarse Dilthey, en su obra **Teoría de la concepción del mundo**, para decir respecto de la Stoa romana de Panecio que: “el sistema estoico romano fue el más eficaz que haya visto el mundo, porque en él ocupa el primer plano la virtud personalizadora de la filosofía”⁷⁴⁷.

2.3.1.3.- En la Stoa Nueva, Séneca y Marco Aurelio también se distancian de Zenón en su idea de la amistad.

⁷⁴⁶ F. Vaticano 52.

⁷⁴⁷ Citado por Juan Carlos García Borrón en su *Ensayo sobre los estoicos* incluido en Camps, Victoria (coordinadora), *Historia de la Ética I*, op.cit., pág. 226.

2.3.1.4.- Séneca, el estoico más heterodoxo: “cuando te acerques a las obras de los nuestros (los estoicos) te mostraré muchas aristas que se deben cercenar a golpes de hacha.”⁷⁴⁸ Probablemente sea también en su idea de la amistad donde brilla con luz propia su heterodoxia, sobre todo, si tenemos en cuenta que Séneca vivió en el siglo I (d.n.e.), es decir en plena consolidación del nuevo Imperio Romano. Rechaza la idea elitista de una amistad solamente posible dentro del club de los sabios. La igualdad natural entre los hombres: “*homo, res sacra homini*”⁷⁴⁹, los hace dignos de la amistad simplemente por el hecho de ser hombres: “Son esclavos, antes bien hombres. Son esclavos, antes bien, camaradas. Son esclavos, antes bien, amigos humildes... Las costumbres se las da cada uno a sí mismo, el papel social lo da el acaso... Es esclavo, pero quizá libre en cuanto al ánimo”⁷⁵⁰.

Y en su carta a Lucilio le previene sobre cuál es la mejor forma de elegir a los amigos: “Pero si consideras amigo a uno en quien no confías en la misma medida que en ti mismo, te equivocas de medio a medio, y no has valorado con justeza la esencia de la verdadera amistad. Tú, al contrario, examina todas las cosas con el amigo, pero antes que nada a él mismo: una vez contraída la amistad hemos de confiarnos, antes de contraerla hemos de juzgar. Más invierten el orden de su actuación quienes juzgan después de haberse encariñado, en vez de encariñarse después de haber juzgado. Reflexiona largo tiempo si debes recibir a alguien en tu amistad. Cuando hayas decidido hacerlo, acógelo de todo corazón: conversa con él con la misma franqueza que contigo mismo”⁷⁵¹.

El texto que ofrecemos a continuación tiene en su llana y simple forma de estar redactado por Séneca, toda la belleza de un pensamiento entrañable sobre la amistad y así, le dice a Lucilio: “Antes de saber lo que vas a comer y beber, debes decidir con quienes lo vas a hacer, porque llenarse de carne, sin compartir la comida con unos amigos, es vivir la vida del león o del lobo”⁷⁵².

⁷⁴⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. Libro XII. Epístola 88, fragmento 38, Editorial Gredos, Madrid, 2008. (236).

⁷⁴⁹ *Ibd.*. Libro XV Epístola, 95, fragmento 33.op.cit.

⁷⁵⁰ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. Libro V, Epístolas, XXXXVII, fragmentos 1, 15 y 17. op.cit.

⁷⁵¹ *Ibd.* Libro I, Epístola 3, fragmento 2.op.cit.

⁷⁵² *Ibd.* Libro II, Epístola XIX, fragmento 10. op.cit.

2.3.1.5.- Marco Aurelio dice en su obra *Meditaciones*: “Soy miembro de la comunidad de los racionales. Pero, si utilizando la palabra *melos*, te consideras solamente una parte insensible, aún no amas a los hombres desde el fondo de tu corazón. Yo aprendí de Catulo “el no dar poca importancia a la queja de un amigo, aunque fuera infundada, sino intentar consolidar la relación habitual.”⁷⁵³Más adelante, refiriéndose a lo que había aprendido de su padre sobre la amistad, dice: “El celo por conservar los amigos, sin mostrar nunca disgusto ni loco apasionamiento.”⁷⁵⁴ Y quizá, donde nos permite ver la hondura de su sentido de la amistad, sea en este sencillo y brillante texto: “Si crees que debes colaborar con los hombres porque formas parte de un sistema constituido por seres racionales, no amas todavía de corazón a los hombres, todavía no te alegras íntegramente de hacerles favores; más aún, si lo haces simplemente como un deber, significa que todavía no comprendes que te haces un favor a ti mismo”⁷⁵⁵. En esta obra, como probablemente en su propia vida, alterna las opiniones de respeto y tolerancia hacia los hombres, con otras afirmaciones que le sitúan, dentro de un radicalismo, más propio de un fanático estoico, que del equilibrado humanismo que se le ha atribuido a este Emperador de Roma.

2.4. La *apatheia*, la *ataraxia* y la *adiáfora*: Tres conceptos fundamentales para una comprensión de la autonomía moral.

La otra cuestión, donde se manifestó la discrepancia entre los estoicos, fue en la forma de concebir su comportamiento, en relación con las cosas y los bienes, con los que se entreteje la vida moral del hombre. Esto quiere decir que, estamos ante tres conceptos clave, para una comprensión de la autonomía moral del estoicismo en particular y, de la autonomía moral en general. Y por tanto, habremos igualmente de conocer lo que, en cada una de las tres etapas del estoicismo, se entendía por la conducta moral implicada en cada uno de esas tres cualidades morales.

2.4.1.- Para la Stoa antigua, la *apatheia* consiste en permanecer insensibles a la solicitud de las pasiones. No se debe permitir que ninguno de nuestros sentidos se recree en estímulos sensuales y menos, mostrarse vulnerable y acogedor ni ante los encantos ni ante las desgracias naturales.

⁷⁵³Marco Aurelio, *Meditaciones*. Libro I, 13.

⁷⁵⁴*Ibd.*. Libro I, 16.

⁷⁵⁵*Ibd.*. Libro VII, 13.

La *ataraxia* es imperturbabilidad y firmeza, tanto en la comprensión y aceptación resignada de las leyes de la Naturaleza cósmica, como en la racionalidad de la conducta humana que debe estar presidida por la conformidad, el equilibrio constante y la serenidad ante cualquier clase de acontecimientos favorables o adversos.

Con respecto a las leyes de la Naturaleza, que se presentan en una sucesión predeterminada de causas y efectos, la ataraxia se concibe como resignación y conformidad ante el Destino. Y, en lo que se refiere a la racionalidad de la conducta del hombre, la ataraxia consiste en la indiferencia que es el soporte más seguro de la autonomía moral, porque no depende ni del afecto de los otros ni de ninguna otra cosa.

Zenón sostenía que la vida, la salud, el honor, el placer, no son bienes en sí mismos, como no son males la muerte, la enfermedad, la pobreza y el dolor. Para el sabio, decía Zenón, todas esas cosas son indiferentes, excepto la virtud y el vicio, ante los cuales, solamente una conducta racional, nos pone en el camino de la virtud que es la única felicidad.

2.4.2.- En la Stoa Media, entre los primeros discrepantes sobre el concepto de la ataraxia y la resignación se encuentra Panecio, que protagonizó la irrupción del Imperio romano en el la filosofía estoica ¿A quién le puede extrañar que ante la cultura y la civilización romanas, el maestro estoico tuviera que flexibilizar los rígidos y dogmáticos principios de Zenón sobre la indiferencia y la resignación ante los bienes y los males de la vida?

Las obras de Panecio no han llegado hasta nosotros. Pero el libro *De Officiis* de Cicerón⁷⁵⁶, nos permite conocer las ideas de Panecio cuyo libro *Del Deber* le sirvió a Cicerón para el escribir el suyo dándole el mismo título.

⁷⁵⁶ Traducción y edición de José Santa Cruz Teijeiro, Editora Nacional, 1975.

La Stoa media corresponde aproximadamente al siglo y medio durante el que se realiza la formación del Imperio de Romano. Cuando Panecio tenía, aproximadamente 40 años, llegó por primera vez a Roma y, en ese observatorio privilegiado, pudo contemplar la transformación de la República en el Imperio Romano. En el año 146 (a.n.e.) Grecia es declarada provincia romana. Y durante los cien años siguientes el Mediterráneo se convierte en un mar romano. Panecio tenía todas las condiciones para entrar por la puerta grande en la aristocracia romana. Su padre había sido embajador de Grecia en Roma: Enseguida formó parte del círculo más selecto de Escipión, a quien acompañó en todas sus campañas militares.

Panecio arrancó desde muy lejos para cuestionar el principio de la indiferencia. Parece ser que se empleó a fondo en el estudio de la relación cerebro-mente y en la relación fisio-biológica de la actividad del pensamiento. Con lo que la unidad cuerpo-alma sostenida por el estoicismo contra el dualismo platónico, en Panecio se orientaba a descubrir en el cuerpo del hombre, como ya lo había hecho Epicuro, los soportes psico-biológicos de la autonomía moral. En la constitución del hombre veía la posibilidad de conjugar, la armonía interna de su propia personalidad con la armonía de sus deberes hacia la comunidad. En su tratado *Del Deber*, distinguía en el hombre dos naturalezas “la común” y la individual. Y esta dualidad le permitía fundamentar una dualidad de deberes: los comunes a todos los hombres, que servían de base al cosmopolitismo y, los propios del individuo para consigo mismo.

Además, Panecio fue más lejos y, elaboró una teoría sobre el medio ambiente, en la que junto a la Naturaleza universal del estoicismo, defendía la transcendencia de las particularidades micro-climáticas, donde hacía residir la razón de la existencia de naciones y etnias diferentes, y, quizá lo más decisivo, la causa que podía explicar las singularidades psicológicas y morales que constituían el carácter del individuo. Ante esta intuición del relativismo ontológico que es común a la naturaleza y al

hombre, construyó una nueva teoría de la indiferencia que le llevó a rechazar y sustituir, el concepto de la apatía o la resignación de la Stoa antigua, por el más moderno y adecuado a su tiempo, el de la *euthymia* o calma y armonía de ánimo y espíritu sosegado.

Así, el necesario desarrollo del carácter individual, adquiriría un sentido específicamente personal y, afirmaba la libertad moral del hombre que, en definitiva, venía a ser como afirmar su autonomía moral. Nada que ver, pues, con aquello de considerar indiferentes, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, la salud y la enfermedad, el mando y la obediencia. Ante el dogmatismo moral de Zenón y la efervescente vida política del naciente Imperio romano, había que llegar a un compromiso y, nadie en mejor posición, para llevar a cabo la innovación teórica del estoicismo, que Panecio, el griego romanizado, conocido como el filósofo del círculo de Escipión al que sirvió con entusiasmo para que, la idea estoica de que el mundo es la patria del hombre, sirviera de soporte ideológico y moral a los ejércitos y a la voluntad imperial de Roma.

2.4.3.- En la Stoa Nueva, Séneca, Epícteto y M. Aurelio. Los conceptos de apatheia, de ataraxia y a-diáfora van a oscilar entre el pensamiento crítico de Séneca, la indiferencia y la resignación masoquista de Epícteto y el equilibrio del conformismo racional de Marco Aurelio. En cierto modo, vamos a ver, como en una panorámica en tres dimensiones, los diferentes grados que alcanzaba la autonomía moral en cada uno de esos tres famosos filósofos estoicos.

2.4.3.1. Séneca (años 4-65 d.n.e.), es la conciencia crítica que clama por la autonomía moral en unos tiempos difíciles y peligrosos. Haciendo un palpitante retrato de su época, dijo: “El olvido de lo que es honesto nos invade; ningún acto resulta vergonzoso, si nos satisface el provecho obtenido de él. Al hombre, cosa sagrada para el hombre, se le mata ahora por juego y diversión, y si era una infamia adiestrarle a infligir heridas y recibirlas, ahora se le hace bajar a la arena desnudo y desarmado y, se encuentra satisfactorio, el espectáculo que ofrece la muerte de un hombre”⁷⁵⁷. A Séneca le cabe la gloria de haber expresado, por primera vez, que el hombre debe ser considerado “una cosa sagrada para el hombre,” no un lobo, como lo estaba siendo en la época de Nerón y habría de seguir siéndolo a lo largo de la historia. Con pocas palabras se eleva la dignidad del hombre a categoría fundamental de la persona. La autonomía moral es la forma de expresión de esa dignidad. Como ha dicho García Borrón, “para Séneca el sentimiento de dignidad de la persona es el foco originario de la Ética”⁷⁵⁸ que es algo más decisivo que la idea estoica de la impassibilidad como fundamento de la moralidad.

Con la expresión *res sacra*, Séneca se está refiriendo a las cosas u objetos destinados al culto, de modo que se trata de una sacralidad advenida a esos objetos por razón de la actividad a la que sirven, del mismo modo la sacralidad que se predica del hombre lo es en virtud de su capacidad para la actividad moral que le distingue y le eleva por encima cualquier otra realidad. No se trata de una sacralidad infusa, sino originada por esa singular capacidad del hombre para el bien y para el mal. Quien puede determinarse a sí mismo, en el ejercicio de sus tendencias para lo bueno y lo malo, dispone de una libertad que se da exclusivamente en el hombre y, le distingue con la excelencia del privilegio, frente a toda otra realidad. Seneca al decir que *homo res sacra homini* estaba tocando con los dedos lo que hoy entendemos por una autonomía moral laica.

Con el sustantivo “res” le sitúa ontológicamente en el mundo de las realidades espacio-temporales y elude, atribuirle al hombre, los fantásticos orígenes platónicos; con el calificativo de “sacra” reconoce que, su excepcional singularidad, consiste en que el hombre es dueño de sí mismo y, por ello, dotado de una dignidad, tan especial que, para calificarla, hay que utilizar una palabra que nos sugiera una

⁷⁵⁷ *Epístolas Morales a Lucilio*. Libro XV, Epist. 95, 33. Editorial Gredos 1989.

⁷⁵⁸ García Borrón, Juan Carlos, *Los estoicos*, capítulo contenido en *Historia de la ética I*, op.cit., pág. 238.

excelencia fuera de lo común, que fue una costumbre, instaurada en Grecia por los lacedemonios, para distinguir con la concesión de la divinidad a aquellos hombres autores de hechos gloriosos. “De entre sus seres más elevados la Naturaleza no tiene de qué se honre más”⁷⁵⁹. Se ha llegado a decir que, esa práctica lacedemonia, consolidada en las creencias religiosas de los pueblos del mundo antiguo y de la Roma Imperial, pudo influir en la patrística, para plantearse la conveniencia del reconocimiento público de la divinidad, a Jesús de Nazaret. Como ha dicho Hans Kung “En el Nuevo Testamento, Jesús no es denominado directamente “Dios” más que en raros casos excepcionales, todos ellos tardíos e influidos por la mentalidad helenística”⁷⁶⁰.

2.4.3.1.1.- La apatheia en Séneca: Heterodoxia sin ruptura.

Teniendo como núcleo fundamental de su filosofía ese concepto de dignidad del hombre, su forma de interpretar la apatheia, la ataraxia, y la adiáfora, va a ser sustancialmente diferente del estoicismo de Zenón. Empeño en el que vamos a ver cómo el análisis psicológico que hace Séneca de esos tres tipos de comportamiento, transforma, la problemática autarquía estoica, en la prefiguración de lo que hoy entendemos por autonomía moral.

En primer lugar, no acepta la idea de que el comportamiento humano sea vivir razonablemente de acuerdo con la Naturaleza y el Logos, porque, frente al dato de la evidencia con que se nos ofrece el comportamiento humano, no existe evidencia alguna sobre la inalterabilidad de la Naturaleza en la que, Todo fluye y se transforma constantemente. Adecuar la ética a los principios de una metafísica del Uno, del que, modo hipostático, proceden la Naturaleza, el Logos, el Destino y la Providencia, no respeta la libertad del hombre que es la primera y fundamental

⁷⁵⁹ *De Ben*, VI, 23, 7, citado por Borrón en *Los estoicos* pág. 240. op.cit.

⁷⁶⁰ Küng, Hans, *¿Existe Dios?* Editorial Trotta, Madrid, 2005, pág.747.

exigencia de su dignidad como persona. La fuente y el origen de la moralidad están en el propio hombre, único sujeto del universo capaz de realizar actos morales. Desde Protágoras, pasando por Sócrates, Aristóteles, Epicuro y Plotino hasta Kant, el imperativo básico de la conducta moral no viene de fuera, sino que, es inmanente a la dignidad de la persona. “Entonces la vida feliz del hombre es la que se conforma a su propia naturaleza que no puede darse de otra forma que si, primero, la mente está cuerda y en `perpetua posesión de esa cordura, después, si es enérgica y apasionada, como también perfectamente adaptada a las circunstancias. Y al mismo tiempo atenta a los otros factores que configuran la vida”⁷⁶¹.

Entre adaptarse el hombre en sus comportamientos a lo que prescribe la doctrina metafísica sobre el conjunto de la Naturaleza universal y, adaptarse a su propia naturaleza personal, Séneca decide prescindir de la dogmática estoica y hace, de una mente cuerda, de una pasión enérgica y de la ponderación de las circunstancias, el centro de su Ética, que, ya no será la ética estoica de Zenón, sino la ética estoica de Séneca. A Lucilio, que se quejaba de que Séneca le explicara la vida que llevan los animales, porque no veía qué tenía que ver todo eso con sus problemas morales, Séneca le dice: “Te equivocas si crees que me he alejado del orden moral porque, ¿cómo sabrás la conducta que debes observar, si no descubres qué es lo mejor para el hombre, si no examinas su naturaleza? Solamente entonces sabrás qué debes hacer y qué evitar, cuando aprendas cuáles son tus deberes hacia tu naturaleza.”⁷⁶² Parece claro que Séneca no remite a al conjunto de la Naturaleza universal, sino a la naturaleza del hombre. Y, en la Epístola 76, no deja lugar a dudas sobre la idea personalista de su ética: “¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la

⁷⁶¹ Séneca, *Diálogos. Sobre la vida feliz*, III, 3. Gredos 2000.

⁷⁶² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XX, Epístola 121.op.cit.

honestidad”⁷⁶³. Aquí no hay referencias a coincidencias entre la razón y la Razón, entre la virtud y la Virtud, entre la finalidad humana y la finalidad dictada por la Providencia.

Sin embargo, el pensamiento crítico de Séneca le conduce hasta la ambigüedad, porque, al mismo tiempo que defiende la independencia moral del hombre, defiende una cierta trascendencia de Dios: “Más ahora investigamos cuál sea la causa primera y general. Es evidente que la razón creadora, es decir, Dios; porque todas las cosas no son muchas causas distintas entre sí, sino que dependen de una sola, de la causa eficiente”⁷⁶⁴. Pero no considera Séneca que esa causa eficiente se identifique con el monismo del Logos y de la Materia, tan querida por el estoicismo antiguo, sino que, más adelante en la misma *Epístola*, párrafo 14, les reprocha a sus compañeros que hayan hecho del Uno la única causa de todo: “Mas la afirmación de que todo el universo, como obra consumada, era una sola causa, no respondió a la habitual agudeza de los mismos filósofos; porque existe gran diferencia, dice Séneca, entre la obra y la causa de la obra”⁷⁶⁵.

De este modo, abandona claramente la ética del monismo cósmico y divino del que todo procede en un sucesivo encadenamiento de causas y efectos inevitables, ordenados por la Providencia y el Destino; y llevado, sin duda, por su afán de preservar la dignidad de la persona asegurando su independencia moral, abre la puerta a una cierta dualidad, alejándose más del estoicismo antiguo, y hace de la ambigüedad el núcleo básico de su Ética: el hombre es al mismo tiempo un ser moralmente autárquico y un ser en convivencia permanente y amistosa con Dios: “entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud la facilita. ¿Amistad digo? Más aún, confianza y semejanza, puesto que en realidad el hombre bueno sólo por su duración es distinto al dios, discípulo como es suyo e imitador y

⁷⁶³ *Ibd.*. Libro IX, 76. 10op.cit.

⁷⁶⁴ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro VII Epístola 65, 12 op.cit.

⁷⁶⁵ *Ibd.*. Libro VII, Epístola 65,14. op.cit.

legítima descendencia, a la que aquél progenitor espléndido, recaudador nada blando de las virtudes, educa con gran rigor, tal como los padres severos”⁷⁶⁶.

Aun cuando se ha dicho que del sistema de la Ética de Seneca lo que se deduce es su carácter asistemático, sin embargo, en su forma de explicar cómo el hombre sabio interpreta la *apatheia*, la *ataraxia* y la *adiáfora*, se atiene a las consecuencias que se derivan, lógicamente, de su crítica a una moral sometida a los dogmas clásicos del estoicismo: conformidad con la Naturaleza racional, el Logos, la Providencia y el Destino; y precisamente, el desplazamiento de esos dogmas del estoicismo clásico, a favor de un poderoso sentido de la dignidad de la persona, va a ser determinante para esa interpretación que hace Séneca.

.

2.4.3.1.1.1.- La apatheia no es un sentimiento unidimensional.

El estoicismo clásico con Marco Aurelio a la cabeza dijo: “Agradezco a Sexto no haber dado nunca la impresión de cólera ni de ninguna otra pasión, sino ser en todo absolutamente insensible.”⁷⁶⁷ Séneca con mayor consideración por la psicología y mayor preocupación por la libertad, dice: “Forzoso sería incurrir en ambigüedad si quisiéramos traducir precipitadamente *apatheia* por un solo vocablo y traducirlo por “impaciencia,” ya que podría entenderse lo contrario de lo que queremos expresar. Esta es la diferencia entre nosotros y aquellos: nuestro sabio supera sin duda toda molestia, pero la siente; el de aquellos ni siquiera la siente”⁷⁶⁸. La uniformidad y rigidez del concepto de *apatheia* de la Stoa antigua es sometido a revisión por Séneca que, claramente dice, que no considera incompatible con la dignidad moral estoica, el sentir los males y, desde luego, tampoco lo es el desear los bienes, ni sentir agrado por ellos: “A la amistad no le empuja provecho alguno propio, sino un impulso

⁷⁶⁶ Séneca, *Diálogos. Sobre la Providencia.*, I,5., op.cit.

⁷⁶⁷ Marco Aurelio, *Meditaciones*. I, 9. op.cit.

⁷⁶⁸ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro I, Epístola 9, 2-3. op.cit.

natural, pues como, en otras cosas, experimentamos un instintivo placer, así también en la amistad”⁷⁶⁹.

Pero Séneca da un paso más y, en su análisis del sentimiento de la apatheia, destaca que ésta tiene un componente de valor, de esfuerzo y de lucha exigido por la propia dignidad personal que no puede aceptar verse dominada por las pasiones y superada por las circunstancias adversas. Una cosa es sentir el dolor y otra dejarse vencer por él. Es evidente que el distanciamiento de Séneca de la apatheia, como espíritu de sumisión propia del estoicismo antiguo, se orienta hacia su concepción de una moral independiente y autónoma basada en la dignidad de la persona. “Así, el ataque de las contrariedades no trastorna el espíritu del hombre fuerte: se mantiene en su posición y cuanto le sucede lo acomoda a su estilo de vida, pues es más poderoso que las circunstancias. Y no digo que no las *siente*, sino que las *vence* e incluso se alza, por lo demás, tranquilo y calmo, contra las que lo acometen. Lo importante no es qué soportas, sino de qué manera”⁷⁷⁰.

2.4.3.1.2.-La ataraxia en Séneca. El hombre artífice de sí mismo.

Se trata de un comportamiento moral que significa para los estoicos despreocupación, tranquilidad e imperturbabilidad, que añade, a la insensibilidad de la apatheia, la perfección del ánimo en calma, conformismo e imperturbabilidad ante los acontecimientos adversos. Pero la pedagogía de la ataraxia que predica el estoicismo, arranca básicamente de la idea de la muerte, como el único acontecimiento que instala el sentimiento del terror en la vida del hombre y le perturba radical y permanentemente. A este hecho, brutal e inexorable, hay que encontrarle una explicación.

⁷⁶⁹ *Ibd.* Libro I, Epístola 9, 17. op.cit.

⁷⁷⁰ *Diálogos. Sobre la Providencia* II, 2-4. op. cit.

Y en esta explicación también Séneca se va distanciar del estoicismo clásico. El motivo lo encuentra Séneca en que, la dignidad de la persona humana y su autonomía moral, no se merecen ese trágico final. Vendría a resultar menos trágica la vida de los animales, carentes de razón, al no ser por ello conscientes de ese final. Parece excesivo e incluso sarcástico, que, por gozar de la gloria y la maravilla de la razón, haya que pagar tan alto precio, como es conocer de antemano la propia aniquilación, y, además, desconociendo el cómo y el cuándo. Sobre el carácter ambivalente de la razón ya dijo Cicerón: “Hubiera sido preferible que los dioses inmortales no nos hubiesen dado absolutamente ninguna clase de razón, en vez de que nos la diesen unida a tan gran perdición.”⁷⁷¹ ¿Puede concebirse mayor expresión de orgullo intelectual, ante el hecho de la muerte, que considerarla entre las cosas indiferentes para el hombre, como hizo el estoicismo? “Nos citará la Naturaleza, que fue la primera en darnos crédito, y le diremos: Recibe un espíritu mejor de como me lo diste; no me ando con rodeos ni me echo atrás; voluntariamente por mi parte tienes preparado lo que me diste sin contar conmigo: llévatelo. Regresar allí de donde has venido ¿qué inconveniente supone? Así pues, primero hay que restarle importancia al asunto e incluir la vida entre lo desdeñable”⁷⁷².

En cierto modo, Séneca le reprocha a la Naturaleza haber actuado a su capricho sin contar para nada con nosotros que, de buenas a primeras, nos encontramos, alojando dentro de nosotros, un deseo insaciable de perfección y de progreso. Un empeño en el que hemos agotado nuestra vida y que, sin embargo, no podemos retenerlo como propio, porque la Naturaleza nos ha citado para que se lo devolvamos con todo su valor añadido. “Que se lo lleve”. Aquí hay la expresión de una personalidad que se ve violentada en sus más íntimos sentimientos: soy obligado a devolver, notablemente mejorado, lo que se me dio sin contar conmigo. “A nadie le ha tocado nacer impunemente”⁷⁷³. Séneca sigue dentro del estoicismo pero, con una

⁷⁷¹ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Cicerón. Libro III, 69. op.cit.

⁷⁷² Séneca, *Diálogos. Sobre la tranquilidad del espíritu*. XI, 3-4. op.cit.

⁷⁷³ Séneca, *Consolación a Marcia*. XV, 4, Editorial Gredos, Madrid, 1996.

personalidad bien diferente al común de la Escuela. Ni hay en Séneca indiferencia ni imperturbabilidad ante la muerte, que ni se acepta sin rechistar, ni desde luego haciendo alarde de recibirla gustosamente como llegó a decir Marco Aurelio. En lugar de, una identificación con los propósitos de la Naturaleza, hay una clara distinción entre los suyos y los nuestros. “Se nos ha dado en depósito. Nuestro es el usufructo por un tiempo, cuyo término lo fijará arbitrariamente el donante cuando él quiera y sin previo aviso. Devolvámoslo sin quejas cuando nos citen: es de pésimo deudor organizar un escándalo a su acreedor”⁷⁷⁴.

“No desdeñes la muerte, antes bien, acógela gustosamente, en la convicción de que ésta también es una de las cosas que la naturaleza quiere. Porque cuál es la juventud, la vejez, el crecimiento y las demás actividades naturales que llevan las estaciones de la vida, tal es también tu propia disolución. Por consiguiente, es propio de un hombre dotado de razón comportarse ante la muerte no con hostilidad, ni con vehemencia, ni con orgullo, sino aguardarla como una más de las actividades naturales. Y, al igual que tu aguardas el momento en que salga del vientre de tu mujer el recién nacido, así también aguarda la hora en que tu alma se desprenderá de esa envoltura”⁷⁷⁵.

No cabe duda que Marco Aurelio fue un estoico entusiasta porque, una cosa es la a-diáfora ante la muerte defendida por la Stoa antigua, y otra muy distinta que la recibamos con gusto y fruición.

En esta cuestión tan decisiva, la diferencia entre Marco Aurelio y Séneca es tan profunda que, en realidad, en un caso estamos hablando de autonomía y, en el otro, de la sumisión. Séneca tiene un concepto de la ataraxia por el cual la autonomía moral hace del hombre no un ser que se autoengaña sino, un ser que afronta, con lucidez y dignidad, la prueba definitiva.

⁷⁷⁴ *Ibd.*, Séneca.X,2. Gredos 1996.

⁷⁷⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro IX, 3. op.cit.

2.4.3.1.2.1. - A veces es más inhumano mostrarse inalterable que afectado.

Continúa Séneca su análisis psicológico sobre la ataraxia. No siempre ha de permanecer uno imperturbable, porque hay circunstancias en la vida que sería más inhumano mostrarse inalterable, que afectado por los acontecimientos. “Y no te voy a inducir a normas tan estrictas, que te aconseje sobrellevar lo humano de manera sobrehumana y, quiera secar los ojos de una madre el día mismo del funeral”⁷⁷⁶. “En efecto, ciertas reacciones, querido Lucilio, no puede evitarlas virtud alguna: a ésta, porque la naturaleza le recuerda su condición mortal”⁷⁷⁷.

Avanza Séneca en el análisis de lo que entiende por dignidad del hombre, considerándole como el único dueño de sus perfecciones y de sus carencias y, al mismo tiempo, previene contra lo que la bioética contemporánea considera límites naturales que no deben traspasarse: “Estas deficiencias no las corrige sabiduría alguna, de lo contrario, si eliminara el hombre todos sus defectos, tendría a la Naturaleza bajo su imperio. Las cualidades que dependen del nacimiento y de la complexión física, por más que el espíritu se perfeccione, con intenso y prolongado esfuerzo, subsistirán. Ninguna de ellas se puede evitar”⁷⁷⁸.

Probablemente, entre las diferentes cuestiones del estoicismo que han sido asumidas por el cristianismo, sea precisamente la de celebrar ágapes festivos una vez enterrado el difunto: Como ya está en la gloria hay que celebrarlo. También en este sentido Séneca discrepa de sus correligionarios estoicos: “Estos consejos te doy a ti yo, que lloré con tanta desmesura a mi carísimo hermano Anneo Sereno, de forma que soy un ejemplo –lo que en absoluto quisiera– de aquellas personas a las que abrumó el dolor.”⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Séneca, *Diálogos. Consolaciones a Marcia*. IV, 1. op. cit

⁷⁷⁷ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. Libro VI, Epístola LVII, 5-6. op.cit.

⁷⁷⁸ *Ibd.*. Libro I, 6. op.cit.

⁷⁷⁹ *Ibd.* Libro VII, Epístola LXIII, 14. op.cit.

El psicólogo moralista que había en Séneca le llevó a descubrir que, de la intimidad de la conciencia surgían afectos, sentimientos y sensaciones que se manifestaban autónoma, libre y desordenadamente y, sobre los que únicamente la razón podía ejercer algún autocontrol. “El bien supremo no busca equipamiento del exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la Fortuna, si busca fuera alguna parte de sí”⁷⁸⁰. La moral de Séneca era antropocéntrica. No consideraba que las normas de conducta pudieran derivarse de una conformidad racional con el conjunto de la Naturaleza universal orientada por el Logos divino, “El bien supremo, dice, no viene del exterior, sino de la propia intimidad.” Esas normas estrictas eran las que, los estoicos más dogmáticos, deducían de la conformidad con que debían aceptar todo lo dispuesto por el Destino, porque formaba parte del orden universal. Y así decía Epicteto: “Cuando abracés a tu hijo o a tu mujer, dite que es un ser humano lo que abrazas, y entonces su muerte no te turbará.” Y el ecuánime y magnánimo Emperador Marco Aurelio, sentenció: “La inteligencia que exclama ¡consérvense mis hijos!, es como el ojo que sólo quiere ver el color verde”⁷⁸¹.

Probablemente, la *ataraxia*, no alcanzó nunca en el estoicismo, el alto grado de humanismo y heterodoxia que se revela en este panegírico de la libertad del hombre: “Hay que ser indulgente con el espíritu y concederle, de cuando en cuando, un ocio que haga las veces del alimento y las energías. Y pasear caminando campo a través, para que, con el aire libre respirado en abundancia, el espíritu se engrandezca y se eleve. No pocas veces hay que llegar incluso a la embriaguez, no como para ahogarnos, sino para apaciguarnos; pues borra las preocupaciones y remueve a fondo el espíritu y remedia la tristeza, así como algunas enfermedades, y Liber-Baco se llama así no por la licenciosidad de la lengua, sino porque libera el espíritu de la esclavitud y de las preocupaciones y, lo sostiene y reanima y lo hace más atrevido

⁷⁸⁰ Ibid. Libro I, Epístola 9, 15. op.cit.

⁷⁸¹ Citados por García Borrón en *Séneca y los estoicos*, pág. 146. C.S.I.C. Barcelona 1956.

para cualquier empresa”⁷⁸². Parece que Séneca recogía la idea expresada un siglo antes por Horacio en su *Oda 12 del Libro IV*: “mezcla con prudencia un poco de locura, es grato delirar cuando se ofrece la ocasión”⁷⁸³.

Con su reiterada característica para la penetración psicológica, tan ajena a la Stoa antigua, afirma que, en ocasiones, la perturbación buscada con la embriaguez, interrumpiendo la monotonía del esfuerzo continuo, nos ayuda a recuperar y restablecer la calma y la tranquilidad. Es otra forma con la que Séneca ahonda en la independencia de juicio moral de la persona. No es imaginable que, un consejo semejante pueda proceder de una moral heterónoma, cuyos esquemas ideales de conducta no podían transigir con una concepción de la autonomía moral como la de Séneca cuando, en el siglo I (d.n.e.), dijo que el hombre debe ser el artífice de sí mismo: “Que el hombre sea incorruptible e inaccesible a lo que le es extraño y que, no admire sino a sí mismo, confiando en su ánimo y dispuesto para cualquier fortuna, sea el artífice de su vida”⁷⁸⁴.

2.4.3.1.2.2.- ¿Nos gobierna la Providencia, los Hados o el azar?

El estoicismo clásico hizo de la heteronomía moral el fundamento de la Ética. Nada ocurre en el universo que no esté predeterminado por el Hado y que, además, no se encuentre formando parte de la Naturaleza que, por medio del Logos, mantiene la armonía y conformidad de todos los seres con el Todo, cuya unidad hace posible la continua transformación de todo lo viviente. La ética individual consiste en adecuar nuestra vida racional con la racionalidad del conjunto de la Naturaleza universal. Se trata de una heteronomía ética de carácter cósmico en cuanto que, todo acto o acción del hombre está sujeto a la cadena inexorable de causas y efectos, cuya finalidad es el orden de la Naturaleza universal. Pero, el estoicismo de Séneca no se aviene

⁷⁸² Séneca, *Diálogos. Sobre la tranquilidad.*, XVII, 8. op.cit.

⁷⁸³ Horacio, *Épodos y Odas*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pág.175.

⁷⁸⁴ Séneca, *Diálogos. Sobre la vida feliz.*, VIII, 3.

fácilmente con esta explicación metafísica como fundamento dogmático de la moral, y dice:

“Alguien objetará: ¿de qué me sirve la filosofía, si existe el Hado? ¿de qué me sirve, si Dios es quien gobierna?, ¿de qué me sirve si impera el azar? Porque lo que está decidido no puede cambiarse y nada puede precaverse frente a lo incierto, sino que, o bien Dios se ha anticipado a mi decisión y ha determinado lo que yo debía hacer, o bien la fortuna nada deja a mi decisión. Sea lo que fuere de estas suposiciones, Lucilio, aun cuando todas sean verdaderas, hay que aplicarse a la filosofía. Ella debe velar por nosotros. Ella nos exhortará a que obedezcamos de buen grado a Dios y con entereza a la fortuna; ella te enseñará a secundar a Dios, a soportar el azar. Pero no vamos ahora a discutir qué es lo que depende de nosotros, si la providencia nos gobierna, si la sucesión de los Hados nos lleva encadenados, o si el azar repentino e imprevisto nos domina; vuelvo ahora a mi propósito para aconsejarte y animarte a no permitir que el impulso de tu alma se debilite y enfríe. Consérvalo y afiánzalo para que se convierta en hábito lo que es impulso del alma”⁷⁸⁵.

En este texto no se revela a un pensador sumiso a los dogmas de la Escuela. Lo que se pone de manifiesto es un pensamiento crítico ante lo que llama unas “suposiciones,” tan contradictorias y tan insuficientes, sobre la vida del hombre. Parece que Séneca otorga el máximo valor a la capacidad de reflexión y juicio personal: aun cuando todas esas “suposiciones” fueran verdad, no debemos abandonar la filosofía que, para Séneca, es el ámbito reservado de la soberanía individual. Su poliédrico pensamiento o, su picassiana manera de pensar, le permiten incluir en el mismo párrafo perspectivas diferentes y sugerencias ambiguas: la filosofía nos exhortará a obedecer a Dios porque, **ahora**, no vamos a discutir si tenemos poder autónomo sobre algo o si vivimos gobernados desde fuera, porque lo

⁷⁸⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro II, Epístola XVI, 4-6.

más importante, le dice a Lucilio, es que mantengas el impulso de tu alma, afianzándolo y conservándolo. En algún momento parece que Séneca hace compatible la autonomía de la ética con la existencia de Dios. En cuyo caso, estaríamos ante una de las sugerencias más fecundas del senequismo. Dios, aunque gobierne el cosmos, no interviene en la moralidad de los actos humanos. En este sentido podríamos considerar a Séneca en la misma línea de pensamiento de Epicuro quién, como ya vimos, fue el primero en concebir que la autonomía moral no era incompatible con la existencia de los dioses, porque éstos no se ocupan de los asuntos humanos. El propio Cicerón que, con tanta ambigüedad trata sobre la intervención de los dioses en la vida de los hombres, llegó a decir: “Todos los mortales consideran que ellos obtienen de los dioses los bienes externos (viñedos, mieses, olivos, etc.) pero nadie se refirió jamás a la virtud como algo recibido de los dioses”⁷⁸⁶.

Es altamente significativo que, en el pensamiento religioso de nuestro tiempo, dos teólogos relevantes, como Hans Kung y Caffarena, coincidan en la necesidad de una “revisión y crítica de los planteamientos teológicos-morales que, habían venido considerando al comportamiento humano, indiscutiblemente vinculado a un mandato divino”⁷⁸⁷.

Para Caffarena, se trataría de una larga etapa en la que, las religiones tuvieron que realizar “una función de suplencia,” ante la falta de atrevimiento del hombre para pensar por sí mismo sobre la moralidad de sus actos. Lo que no deja de ser una piadosa interpretación de la voracidad con que los sucesivos poderes civiles y religiosos, hasta la edad Moderna, borraron del mapa las teorías de los pensadores que, por atreverse a pensar sin prejuicios sobre la Ética, fueron, en toda Europa y desde la Edad Media, inmediatamente descalificados como heterodoxos y enemigos de la sociedad. “La Inquisición original, la llamada Inquisición papal establecida por Gregorio IX en el 1231, pretendía aniquilar a los albigenses (o cátaros) que

⁷⁸⁶ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*. Libro III, 36. op.cit.

⁷⁸⁷ Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, Trotta 2007, pág. 198.

rechazaban muchos dogmas básicos del cristianismo. Gregorio IX había justificado los métodos de la Inquisición, (que incluían el encarcelamiento y los malos tratos físicos), invocando la interpretación agustiniana de Lucas (14,23), la cual sugería que era lícito emplear la violencia contra aquellos de los que se supiera practicaban la herejía”⁷⁸⁸.

En España la Inquisición, “como Santo Tribunal para la defensa de la ortodoxia, fue creada en 1479 por Isabel la Católica, mediante la bula del Papa Sixto IV *Exigit sinceræ devotionis affectus*”⁷⁸⁹. Conviene recordar que estuvo vigente hasta 1813 en que fue extinguida por decreto, y que fue restaurada, también por decreto, por Fernando VII, y estuvo operativa hasta el 15 de julio de 1834. Estos datos dicen mucho, pero no todo: la estructura y la organización de la Inquisición en España incorporaba a sus actividades inquisitoriales, a lo mejor de las clases medias y altas de los pueblos y ciudades, que tenían la consideración de “familiares” de la Institución, honroso título que se transmitía de padres a hijos, de modo que, durante cuatro siglos, generaciones de españoles fueron socializados unos, como la casta de cristianos viejos, vigilantes de la ortodoxia, y, los demás, bajo la constante amenaza de la delación que, era tan minuciosa, que podía llegar a ser sospechoso de heterodoxia quien se lavara demasiado a menudo, no comiera nunca carne de cerdo o de quienes, en un día de sábado, no saliera humo de las chimeneas de su casa. Si San Juan de la Cruz, Fray Luis de León o Santa Teresa llegaron a ser para la Inquisición sospechosos de heterodoxia, no es difícil imaginar el ambiente en el que vivían, tanto el pueblo llano que se sentía moralmente independiente, como el intelectual para quien, la autonomía moral era una exigencia de la propia conciencia, sobre la que Aristóteles había hecho consideraciones imposibles de ignorar. Y Séneca, como acabamos de ver, había aconsejado a Lucilio que aun cuando las suposiciones de que sea Dios quien nos gobierna fueran ciertas, él debe seguir

⁷⁸⁸ White, Michael, *Giordano Bruno. El hereje impenitente*, pág.40.

⁷⁸⁹ Artola, Miguel, *La Monarquía de España*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 306.

dedicándose a la filosofía, es decir, a pensar por su cuenta sobre el sentido del mundo y el hombre.

Para lo que constituye el objetivo fundamental de esta tesis que es descubrir la forma en que pudo existir en la antigüedad clásica y en la Edad Media, frecuentemente en contextos sociales hostiles, un concepto sobre la autonomía moral, hemos utilizado la analogía histórica que nos permite considerar el presente mediante el pasado y éste mediante el presente, en un ejercicio intelectual de vaivén histórico como método de investigación de determinados hechos históricos, con el que hemos podido verificar, cómo después de siglos de condena de la autonomía moral, la evolución tanto de la realidad psico-biológica del hombre como de su contexto social, han propiciado que, el pensamiento teológico contemporáneo sobre la Ética, se oriente hacia el reconocimiento de aquella independencia moral del hombre que, lúcida y anticipadamente, supieron ver algunos pensadores de la antigüedad.

2.4.3.1.3.- La adíáfora o indiferencia en Séneca.

Frente al monismo de la escuela estoica y aceptado por Séneca, sin embargo aparece en éste, su constante afirmación de lo que, García-Borrón, ha llamado el homo dúplex, refiriéndose al dualismo antropológico que se manifiesta en la crítica constante que hace Séneca sobre las exigencias del absolutismo ético de la Stoa, que termina por hacer del hombre un ser unidimensional: por un lado, mira con una radical indiferencia todos los bienes de la tierra, a excepción de la virtud, y, por otro, se mantiene invariablemente conforme con el Logos. Lo curioso es que Séneca acepta la cosmovisión metafísica de la Naturaleza-Logos-Divino-Hado, pero defiende constantemente la independencia moral y la dignidad de la persona, a la que considera incompatible con un sentimiento de adíáfora universal hacia todos los bienes básicos del hombre. “Sé que la cuestión no está en nuestras manos y que

ningún sentimiento se deja someter, menos aún el que nace del dolor, pues es fiero y rebelde a cualquier remedio. A veces queremos sofocarlo y tragarnos los gemidos; sin embargo, por nuestro rostro compuesto y arreglado, se derraman las lágrimas.”⁷⁹⁰ Los sentimientos que nacen del dolor, es decir del hombre, son rebeldes a cualquier remedio salvífico procedente de un agente externo cuya Omnipotencia ha quedado desacreditada.

Como ya vimos, el estoicismo clásico consideraba que los bienes particulares no eran más que una proyección del Bien único en la vida diaria del hombre, lo que tenía como consecuencia, un distanciamiento y una desconsideración absolutos en cuanto a la valoración de los mismos. Parece obvio que se trata de una especie de platonismo mitigado. Lo único por lo que el hombre, guiado por la prudencia, debe mostrar interés es por la virtud que es el Bien único conforme siempre con el Logos. Pero respecto de los bienes y acontecimientos de la vida diaria, el estoicismo como vimos, distingue los bienes que son indiferentes, preferibles y los rechazables.

La indiferencia estoica es universal. Deben ser indiferentes para el hombre la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, la riqueza y la pobreza, el honor y el deshonor. Si la *apatheia* y la *ataraxia* las considerábamos como parte integrante de la constelación de sentimientos que giran en torno a la autonomía moral, la indiferencia es la negación absoluta de esa autonomía. No es extraño, por tanto, que Séneca, respecto de la muerte voluntaria, el suicidio, discrepe de la opinión estoica. Para el estoicismo, el suicidio tiene por finalidad alcanzar la *apatheia* ideal respecto de todas las pasiones, haciendo, al mismo tiempo, una demostración suprema de su indiferencia ante la vida. Las ideas de Séneca sobre el suicidio se sitúan en otra dimensión: en primer lugar, como afirmación del poder y la libertad del hombre; como desafío ante el Destino y como liberación de la esclavitud. No se trata de la

⁷⁹⁰ Séneca, *Diálogos. Consolaciones a su madre Helvetia*, XVII, 1.

indiferencia ante la vida sino, de su elevación al valor más grande del hombre, el que se pone en juego precisamente para preservar la dignidad de la persona.

Catón es, para Séneca, un “encarnizado libertador de sí mismo, “porque consideraba tan indigno suplicar a alguien la muerte como la vida. Y, asediado por las tropas de Cesar, convierte el suicidio en una manifestación de su poder y de su libertad. Aunque todo caiga en manos de uno solo, las legiones vigilen las tierras, las escuadras los mares y los soldados de Cesar asedien nuestras puertas, Catón tiene por donde salir; con una mano abrirá a la libertad un ancho camino”⁷⁹¹.

En segundo lugar, para Séneca lo propio del hombre no es someterse dócilmente al Destino, sino hacerle frente. “La vida no debe comprarse a cualquier precio: ¿voy a pensar que el Destino tiene poder omnímodo sobre el que vive, antes que pensar que ninguno posee sobre el que sabe morir?”⁷⁹².

Pero quizá el texto más patético de Séneca, en el que se manifiesta rotundamente ajeno a la adiáfora estoica sobre la vida y la muerte, se encuentre, en su Consolación a Polibio, por la muerte de su hermano: “Nada hubo en él que no hicieras tuyo gustosamente, es cierto que tu habrías sido bueno con un hermano menos bueno, pero en él tu afecto halló materia apropiada y se empleó mucho más generosamente !Hados despiadados e injustos con toda virtud! Antes de conocer la felicidad que le estaba reservada, tu hermano fue excluido. Bien veo que me indigno poco; nada hay, en efecto, más difícil, que encontrar las palabras adecuadas a un dolor profundo. Sin embargo, si podemos conseguir algo, quejémonos más todavía. ¿Qué pretendías suerte tan inicua y tan violenta? ¿Tan pronto te has avergonzado de tu benevolencia? ¿Qué crueldad es esta, irrumpir en medio de unos hermanos y mermar con tan sanguinaria rapiña un grupo tan bien avenido? ¿De nada sirve,

⁷⁹¹ Séneca, *Diálogos, Sobre la Providencia*. II, 10.

⁷⁹² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. Libro VIII, Epístola 70, 7.

entonces, una integridad observada ante cualquier ley, de nada una sobriedad a la antigua, de nada una medida en la prosperidad, de nada un sincero y discreto amor por las letras, de nada una mente libre de toda mancha?”⁷⁹³.

2.4.3.2.- Epicteto.

En la **Stoa Nueva**, a continuación de Séneca, y en el polo opuesto a su idea de la Ética, se encuentra Epicteto (años 50-125 d.n.e.) que va a sobrepasar a Zenón y, de la independencia o **apatheia** de todo afecto, pasa a gozarse en el sufrimiento porque nada temporal tiene valor. “Debemos amar a quien nos azota.”⁷⁹⁴

El hombre debe saber conformarse con sus limitaciones y no luchar en vano por ideales que escapan a sus posibilidades. La **ataraxia** como imperturbabilidad y la resignación deben permitirle no sufrir por lo que el Destino nos tiene reservado. Si del estoicismo puede decirse que ha sido la filosofía del conformismo y la resignación y, por tanto, de lo que podríamos llamar la filosofía de la autarquía negativa, en Epicteto el eclecticismo y la ambigüedad estoicas degeneran en un conservadurismo masoquista, bien acogido por algunas religiones que llegarán incluso a hacer del sufrimiento un símbolo estético. Pequeñas y artísticas parrillas, como en las que fue quemado vivo San Lorenzo, se venden en las tiendas del Monasterio de El Escorial como bellos colgantes de plata.

Parece ser que su mejor consigna para el sabio era la **a-diáfora** o indiferencia absoluta: **aguanta y abstente**. Con cierto humorismo podría decirse que se trata de una autonomía inversa: no hagas nada y serás el rey en tu desierto.

⁷⁹³ Séneca, *Diálogos. Consolación a Polibio*. III, 2-3-4-5.

⁷⁹⁴ *Enchiridion* III, 22.

2.4.3.3.- Marco Aurelio.

2.4.3.3.1.- *La apatheia en Marco Aurelio.*

Desde el punto de vista de esta tesis sobre la autonomía moral, el caso de Marco Aurelio (120-180 d.n.e.) presenta un carácter especial. La excelente literatura de sus *Meditaciones* y el notable esfuerzo de reflexión con que expone y se adhiere a las mismas ideas de Zenón, así como el manifiesto talante, pacífico e incluso tolerante, de este Emperador romano de siglo II (d.n.e.), han contribuido, sin duda, a dotar de un cierto prestigio al estoicismo, como un sistema eficaz y coherente para una ética del comportamiento del hombre. Sin embargo, la belleza formal envuelve una forma de pensar que pone la libertad en la sumisión. Lo que, probablemente, pudo contribuir a que el estoicismo pudiera convivir sin problemas con los diferentes poderes políticos durante cinco siglos, e incluso, que ante la diversidad de pueblos, costumbres y creencias que abarcaba el reciente Imperio Romano, las autoridades vieran, en la versatilidad del estoicismo, un sistema que aseguraba la adhesión y obediencia de las gentes, especialmente de las más cultas.

Si, por su estilo aristocráticamente moderado, se aleja de la Stoa Antigua, por sus contenidos se identifica absolutamente con el estoicismo más radical. Si, desde un punto de vista puramente práctico, a Marco Aurelio se le puede atribuir la creación de un estilo de vida estoico, desde un punto de vista doctrinal es un fiel seguidor del más puro estoicismo. Porque el Emperador, no da un paso, sin decirnos antes que lo hace siguiendo al pie de la letra lo que aprendió de Zenón y de Epicteto. “De Rústico, mi maestro estoico, el haber tomado contacto con los *Recuerdos* de Epicteto, de los que me entregó una copia suya”⁷⁹⁵.

⁷⁹⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones Libro I*, 7.

En cierto modo cabría pensar que entre el estoicismo de Epicteto y el de Marco Aurelio hay una coincidencia ideológica pero, encarnada en la propia vida de cada uno, de muy diferente manera. Y así, ambos estoicos, vienen a constituirse en paradigma de los comportamientos que se dan dentro de una misma ideología, los halcones como extremistas por un lado y, las palomas como moderados, por otro.

Marco Aurelio describe la *apatheia*, como impasibilidad y dice que es el mejor camino para alcanzar la perfección: “Porque cuanto más familiarizado estés con la impasibilidad tanto mayor es tu fuerza. Rememora sin cesar a los que se indignaron en exceso por algún motivo, a los que alcanzaron la plenitud de la fama o de las desgracias. ¡Cuán ruin era todo el objetivo de su esfuerzo y cuánto más propio de sabio es el ser justo, moderado, y el ofrecerse simplemente sumiso a los dioses en la materia concedida!”⁷⁹⁶.

Pero, como ya había dicho Séneca, esa impasibilidad absoluta no es humana. Lo propio del hombre es tener pasiones y vivirlas, controlándolas hasta donde es posible. Pero el entusiasmo ascético del Emperador, en cierto modo se viene abajo, cuando hace suya esta cita de un poeta trágico: “Esclavo has nacido, no te pertenece la razón.” Parece que, según Marco Aurelio, la sumisión a los dioses es la mejor garantía de la impasibilidad. Porque “todo se produce de acuerdo con la naturaleza del conjunto universal, de modo que, cuán ridículo y extraño es el hombre que se admira de cualquier cosa que acontece en la vida.”⁷⁹⁷ Evidentemente, la *apatheia* como norma de vida, necesariamente conduce a ese espíritu conformista que tiene a gala no asombrarse por nada y, termina por hacer de una áurea mediocridad, el ideal de una vida feliz. Como ya había dicho Séneca “la última de las desgracias es borrarte del número de los vivos antes de morir”⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ Marco Aurelio, *Meditaciones* Libro XI, 18 y Libro XII, 27.

⁷⁹⁷ *Meditaciones* Libro XI,30 y Libro XII, 13.

⁷⁹⁸ Séneca, *Diálogos. Sobre la tranquilidad del espíritu*. Séneca, V, 5, Editorial Gredos, 2008.

Finalmente la *apatheia*, tan radicalmente concebida, no puede evitar deslizarse hacia un sentimiento trágico de la vida: “Piensa también que tan solo al ser racional se le ha concedido la facultad de acomodarse de buen grado a los acontecimientos, y acomodarse, a secas, es necesario a todos. Pues de esta manera contemplarás constantemente que las cosas humanas son humo y nada, sobre todo si recuerdas que, lo que se transforma una sola vez, ya no volverá en el tiempo infinito”⁷⁹⁹.

2.4.3.3.2.- El mal procede del pensamiento crítico.

Probablemente, una de las mejores definiciones de Marco Aurelio sobre lo que es la *ataraxia* como imperturbabilidad, sea este texto de sus *Meditaciones*: “No consiste tu mal en un guía interior Ajeno, ni tampoco en una variación y alteración de lo que te circunda. ¿En qué, pues? En aquello que hay en ti que opina sobre los males, tu inteligencia. Por tanto, que no opine esa parte de ti y todo va bien. Y aun en el caso de que su más cercano vecino, el cuerpo, sea cortado, quemado, alcanzado por el pus o podrido, permanezca, con todo, tranquila la pequeña parte que sobre eso opina, es decir, no juzgue, ni malo ni bueno, lo que igualmente acontece a un hombre malo y a uno bueno. Porque lo que acontece, tanto al que vive conforme a la naturaleza como al que vive contra ella, eso ni es conforme a la naturaleza ni contrario a ella”⁸⁰⁰. En este texto marcoaurelístico queda desnudo el Emperador:

Primero: el enemigo de ese perfecto estado de la conciencia moral que es la imperturbabilidad, es esa funesta manía de pensar que tiene el hombre. Que no opine y todo irá bien. ¿Se puede llamar a esto autosuficiencia del sabio?

⁷⁹⁹ *Meditaciones*. Marco Aurelio, Libro X, 28 y 31.op.cit.

⁸⁰⁰ *Meditaciones*. Libro IV, 39. op.cit.

Segundo: El guía interior, que recibe sus instrucciones de un Agente externo para conducir tu vida, no es el causante de tus males. El mal procede de tu pensamiento, que no deja de preguntarse, por qué existe el mal y cómo se pueden reducir los dolores humanos.

Tercero: Tu pensamiento y tu conciencia deben permanecer tranquilos e imperturbables, aunque tengas que vivir en medio de atroces sufrimientos o, veas cómo otros los sufren igualmente. Y para conseguirlo no hay que juzgar por qué razón a los hombres buenos les ocurren desgracias crueles y a los hombres malos bienes y felicidades inmerecidas. El que es el origen de todo lo que acontece, no se merece la crítica, porque, todo lo que acontece, ni es conforme ni contrario a la naturaleza. Pero, ¿no habíamos quedado en que la razón humana era una chispa de la razón divina?

Cuarto. Marco Aurelio distingue entre el acontecer de los hechos y la calificación moral. La neutralidad del acontecer se debe a que, forma parte del conjunto de la Naturaleza universal, que no es buena ni mala. La calificación moral procede de la inteligencia del hombre. Hasta aquí estaríamos en la más pura concepción de la autonomía moral pero resulta que, esa neutralidad de la Naturaleza, no existe para el estoicismo, porque, por un lado, los hechos que acontecen forman parte de una cadena de causas y efectos predeterminados por la Providencia y el Destino y, por otro, la moralidad debería ver la forma de colarse en esa cadena de hechos predeterminados para calificarlos de buenos o malos, favorables o adversos. El problema es que, como sabemos por Diógenes Laercio, desde Zenón el monismo metafísico y divino de la Naturaleza es el modelo a seguir y, por ello, “la virtud es vivir racionalmente conforme a la naturaleza”⁸⁰¹. En cierto modo, Marco Aurelio comprende que el hombre como el ser dotado de libertad es el único sujeto capaz de moralidad, pero no renuncia a la Naturaleza, providente y necesaria, como referencia

⁸⁰¹ Diógenes Laercio, X, 62. op.cit.

moral externa al hombre. Porque si la neutralidad de la Naturaleza fuera real, entonces Marco Aurelio le estaría dando la razón a Epicuro: la calificación de la moralidad de los hechos de la vida es un constitutivo esencial y exclusivo de la autonomía moral.

2.4.3.3.2.1.- La ataraxia es resignación porque es la Providencia la que gobierna el mundo.

Para que no haya dudas sobre la heteronomía en que se fundamenta la moral del Emperador, respecto a esa forma de la *ataraxia* que **se identifica con la resignación**, Marco Aurelio se preocupa de justificarla, no solo porque dice que las obras del Destino están vinculadas a la Naturaleza racional, sino, porque es la Providencia la que dispone la conformidad de todas las cosas en orden a la perfección del Mundo. Para cualquier hombre, en cuanto es una parte del conjunto universal, es bueno todo lo que le acontece, porque nada es ajeno a la buena marcha del universo. Y así dice Marco Aurelio: “Las obras de los dioses están llenas de Providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí todo fluye. Para, cualquier parte de la naturaleza, es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla. Y conservan el mundo tanto las transformaciones de los elementos simples como las de los compuestos. Aparta tu sed de libros para no morir gruñendo, sino verdaderamente resignado y agradecido a los dioses”⁸⁰². La idea de que la mayor parte de la humanidad forma parte de un rebaño que debe dejarse dirigir con resignación y agradecimiento, absteniéndose de pensar por sí misma, pertenece a una época que se extiende desde la Grecia Antigua, pasando por el mundo de la Biblia y llegando hasta la Ilustración.

⁸⁰² *Meditaciones* Libro II, 3.

2.4.3.3.3.-La adiafóra o indiferencia no es aceptada pura y simplemente por Marco Aurelio, sino que, ante los hechos y los bienes que se le presentan en la vida, nos dice, “hay que delimitarlos, conocer su esencia totalmente entera a través de sus aspectos, porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo, como la posibilidad de comprobar con método y veracidad, cada uno de los objetos que se presentan en la vida: qué me proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto. Así pues, respecto a las cosas indiferentes, me decido conjeturando su valor”⁸⁰³.

Cabría preguntarse ¿de qué clase de adiafóra está hablando el Emperador? Porque evidentemente, no parece que la indiferencia sea una disposición del alma, aceptada independientemente de cualquier clase de juicio previo, como era la actitud que había que tenerse ante las cosas calificadas de indiferentes, según la Stoa Antigua. En este texto se dice que, antes de decidirse respecto a las cosas calificadas de indiferentes, hay que conjeturar su valor. El matiz tiene su interés, porque no parece que peligre la adiafóra estoica ante las cosas indiferentes, sino que, lo que postula Marco Aurelio, es satisfacer el insoslayable deseo racional de conocer el alcance e importancia de aquellas cosas ante las que el hombre, según la Stoa, debe ser indiferente. El interés puede radicar en que, se le da una oportunidad a la autonomía moral, para ponerse en el trance de aceptar o no tal indiferencia. En todo caso, inmediatamente va a decir: “No llevarás a feliz término ninguna cosa humana sin relacionarla, al mismo tiempo, con las divinas, ni tampoco al revés”⁸⁰⁴.

En definitiva, tanto la apatheia en cuanto independencia de afectos, como la ataraxia en cuanto imperturbabilidad y la adiafóra en cuanto indiferencia, en Marco Aurelio no son más que, “una consecuencia del básico consentimiento con el orden de la Naturaleza, expresado con más retórica que en el caso de Epicteto, pero consecuencia necesaria y absoluta, aceptada sin límites ni concesiones”⁸⁰⁵.

⁸⁰³ *Meditaciones* Libro III, 11

⁸⁰⁴ *Ibd.* Libro III, 13.

⁸⁰⁵ García Borrón, Juan Carlos, *Los estoicos*, en *Historia de la Ética I*, op.cit., pág. 235.

2.4.3.3.3.1.- La adyáfora: “Ante la muerte no gruñas como el cochinillo que va a ser sacrificado.”

El lenguaje moderado del Emperador se aprecia en ese cuidado que pone en hacer ver que el Hado o la Fortuna no actúan por su propia cuenta, sino que, todo ocurre bajo el gobierno de la Providencia, que siempre procura lo que es bueno para la conservación del mundo. De tal modo que, las mismas transformaciones que tienen lugar con la muerte del hombre, son gobernadas por la Providencia para colaborar en la permanencia y continua transformación de la Naturaleza, “porque el hombre que se resiste a su Destino es como el cochinillo que, cuando va a ser sacrificado, gruñe y cocea”⁸⁰⁶. Pero, a veces, como en ese caso, se le escapa un vocabulario o, una metáfora, que le dejan en muy mal lugar, En el lenguaje de la Stoa Antigua daban un mayor protagonismo a la actuación independiente del Hado: “Todas las cosas se hacen según el Hado o el Destino, decía Crisipo en su libro Del Hado”⁸⁰⁷.

Desde luego, desde el punto de vista de la autonomía moral, ante el hecho de la muerte y de la existencia del mal caben dos posturas: no resignarse y luchar para alcanzar las mayores cotas posibles de independencia, frente a la incertidumbre radical en que consiste ser hombre o, conformarse, porque, tanto la muerte como el sufrimiento, forman parte de los designios que una piadosa Providencia ha programado para nuestro bien y, para la buena marcha del conjunto de la Naturaleza universal. Parece que el primer concepto de una autonomía moral inconformista está más próximo al epicureísmo y, a lo que en nuestro tiempo, se entiende por autonomía moral, mientras que una autonomía moral, conformista y resignada, sería lo que constituiría lo que podríamos calificar como el concepto más propio y original del estoicismo: “si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razón y, le agregas

⁸⁰⁶ *Meditaciones* Libro X, 28.

⁸⁰⁷ Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* (II) VII, 101. op.cit.

esta condición de no esperar ni tampoco evitar nada, sino que te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza, vivirás feliz”⁸⁰⁸.

Pero Marco Aurelio ha querido dejar claro que la autonomía o autarquía que defiende el estoicismo no es atribuible a cualquier hombre – como los afeminados, los tiranos como Falaris, Nerón o, los que como los epicúreos, no creen en los dioses, abandonan su patria y obran a su placer – sino que se trata de una cualidad exclusiva y, en cierto modo aristocrática, que le está vedada al vulgo y al común de los hombres: “Por tanto, resta como peculiar del hombre excelente, amar y abrazar lo que le sobreviene y se entrelaza con él. Y el no confundir ni perturbar jamás al Dios, que tiene la morada dentro de su pecho, con una multitud de imágenes, antes bien, velar para conservarse propicio, sumiso, disciplinadamente al Dios, sin mencionar una palabra contraria a la verdad...”⁸⁰⁹ Así que para Marco Aurelio la excelencia consiste en conservarse disciplinadamente sumiso a Dios, y a una verdad que ya ha sido determinada para siempre.

“Porque el hombre de estas características que ya no demora el situarse como entre los mejores, se convierte en sacerdote y servidor de los dioses, puesto al servicio también de la divinidad que se asienta en su interior, todo lo cual le inmuniza contra los placeres, le hace invulnerable a todo dolor, intocable respecto a todo exceso, insensible a toda maldad, atleta de la más excelsa lucha, lucha que se entabla para no ser abatido por ninguna pasión, apegado con toda su alma a los acontecimientos y a todo lo que se le ha asignado”⁸¹⁰.

El humanismo de Marco Aurelio, sumiso a la divinidad, crea hombres inmunes, invulnerables, intocables, insensibles, atletas de moralidad y conformes con el proyecto de vida que se les ha asignado. La diferencia con el humanismo que

⁸⁰⁸ *Meditaciones* Libro III, 12.

⁸⁰⁹ *Meditaciones* Libro III, 16.

⁸¹⁰ *Ibd.* Libro III, 4. op.cit.

surge del ejercicio de la autonomía moral es que, el hombre no corre el peligro de deslizarse por el fanatismo y la intolerancia que es tan inherente al que se cree autodivinizado, sino, naturalmente dispuesto para crear, por sí mismo, su propio proyecto de vida al que, en ningún momento, considera inmune, invulnerable, intocable o insensible. Es un atleta que lucha entre el inconformismo y la incertidumbre.

2.4.3.3.2.- “El hombre que no sabe resignarse al Destino me es tan indiferente como las bestias o los astros.”

La concepción grecorromana del mundo y del hombre fue en la que se educó Marco Aurelio. Y como le parecía la única, la mejor y la preferida por los dioses, siendo Emperador fundó, en el año 176 en Atenas, cuatro cátedras de filosofía: la Platónica, la Aristotélica, la Epicúrea y la Estoica. Y, al mismo tiempo, hizo todo lo posible para detener el avance de una nueva religión llamada cristiana, pero sin emplear los sangrientos métodos de sus antecesores. Ya había dicho con toda claridad: “En un aspecto el hombre es lo más estrechamente vinculado a nosotros, en tanto que debemos hacerles bien y soportarlos. Pero en cuanto que algunos obstaculizan las acciones que nos son propias, se convierte el hombre en una de las cosas indiferentes para mí, no menos que el sol, el viento o la bestia.”⁸¹¹ Un criterio que se convirtió en paradigma no solo de todas las Dictaduras civiles, sino también, de todos los monoteísmos. Ciertamente, fue un hombre consecuente con el estoicismo, ecuánime y dogmático, moderado y resignado, compasivo con el vulgo y animador del hombre excelente. Si no se puede decir que Marco Aurelio fuera un ejemplo de autonomía moral, sin embargo, fue un ejemplo de fidelidad al dogma estoico del conformismo, la resignación y la indiferencia ante la vida y la muerte.

⁸¹¹ *Meditaciones*, libro V, 20. op.cit.

2.5.- CONCLUSIONES SOBRE EL ESTOICISMO

El estoicismo, frente a la dispersión y el desconcierto de lo que había sido el orgullo de la civilización griega, expresada en la institución de la polis, hace una propuesta en la que conjuga por un lado la necesidad de un cambio y, por otro, el pluralismo de sus interpretaciones.

La cosmovisión basada en el dualismo antagónico de Platón, queda superada en el estoicismo por una Unidad metafísica constituida: por la unidad del Logos, la Naturaleza común y la connaturalización en ella de todo el género humano. Monismo materialista y trascendental que, en la vida práctica, se traduce en la conformidad e indiferencia ante todas las cosas y acontecimientos, porque nada puede alterar el orden cósmico, uno, único e inmutable del que todo procede, como un Destino que gobernado por la Providencia divina ha encadenado, la finalidad del universo y de todas sus criaturas, a una sucesión predeterminada de causas y efectos. De modo que, no solamente es que nada puede alterar el orden cósmico sino, además, es que éste es el mejor de los mundos posibles salido de las manos de Dios.

¿Qué más podía pedir el hombre griego, sumido en una dramática crisis de identidad, que identificarse con el Uno?

Probablemente, escarmentado con lo efímero de unos ideales que creyó protegidos por los dioses griegos, pedía libertad para interpretar, a su leal saber y entender, las nuevas filosofías helenísticas. Y esa virtud de armonizar, la unidad con la pluralidad, la ofreció con creces el estoicismo durante cinco siglos.

Así que, dada la pluralidad de interpretaciones que se dieron en el estoicismo, recogemos en estas conclusiones las que nos han parecido más relevantes en relación con la autonomía moral.

1.- Zenón y Cleantes.

Los dos cofundadores del estoicismo habrían de constituirse en la referencia a las esencias del dogma estoico considerado clásico. Alcanzaron el difícil logro de ser respetados como maestros aunque no indiscutibles. Ya hemos dicho, al analizar lo que se conoce como Stoa Antigua, que la autosuficiencia del sabio basada en la indiferencia, como consecuencia de una Ética derivada de la heteronomía del Logos divino, único e inmutable, era una autosuficiencia trufada de sumisión y conformismo ante el Destino. No obstante, la ataraxia y la adiáfora (imperturbabilidad e indiferencia) tuvieron la virtualidad de introducirles en la conciencia de los hombres cultos del Imperio Romano. A los pasados ideales de la polis, y a la oposición griego-bárbaro, opusieron la cosmópolis y el concepto de ciudadano del mundo que, con la feliz idea de vivir de acuerdo racional con la naturaleza, tuvieron una aceptación universal y sus intuiciones han llegado hasta nuestros días. Importante fue moderar la rígida austeridad inicial, incorporando un sentido del gradualismo en el camino para alcanzar la perfección de la autosuficiencia. Lo que, sin duda, fue como una primera consecuencia de su proclividad y flexibilidad para convivir con la pluralidad de regímenes y circunstancias en una época de transición: los bienes, llegaría a decir el estoicismo, aunque son todos indiferentes para el sabio, puede haber algunos como la riqueza, la salud o el honor, que sean preferibles, pero lo que va contra la naturaleza es rechazable.

2- Panecio. La apatheia, la ataraxia y la a-diáfora como expresión de la relación entre el cerebro y la mente.

Nos parece que de los dos filósofos, Panecio y Posidonio, que ejercen su magisterio en las decisivas épocas que van del año 146 (a.n.e) hasta el año 55 (d.n.e), el pensador estoico que hace aportaciones más relevantes al objeto de esta tesis, es Panecio de Rodas, que vivió del año 180 al año 130 (a.n.e). Panecio había nacido y se

había educado en una Grecia que cuando él alcanzó, a sus cuarenta años, una cultivada madurez, fue declarada provincia del Imperio Romano. Panecio alcanzaría a ver cómo desde el año 146 (a.n.e) se iba a ir consolidando el dominio romano sobre todo el Mediterráneo.

La originalidad de Panecio consistió en destacar el fundamento fisiopsicológico de los sentimientos de *apatheia*, *ataraxia* e indiferencia, así como la relación entre cerebro y mente, lo que evidentemente trasladaba esos compartimientos morales al centro de gravedad de la singular naturaleza del hombre, rescatándola del centro metafísico de la Naturaleza cósmica como modelo agente e inspirador inexorable de su conducta moral. La psico-biología y la neuro-psicología contemporáneas no han sido, pues, las primeras en intentar aquella coordinación entre las ciencias por la que, todavía en el siglo XIX, tan certeramente clamaba Nietzsche: “Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca de las apreciaciones valorativas morales), en los que los filósofos pueden mediar para que, la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina, se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios”⁸¹².

De este modo, para Panecio, la unidad de cuerpo y alma defendida por el estoicismo contra el dualismo platónico, era algo más que una consideración filosófica que hacía, del monismo metafísico de la Naturaleza y la Inteligencia, la razón de la dependencia moral de todos los seres. En realidad, la interacción cerebro-mente descubría que la unidad del cuerpo y del alma les hacía interdependientes, hasta el punto de que, no hay ética ni moralidad posibles, que no sea antropocéntrica. Sin los sentidos no hay pasiones y sin el cuerpo no hay actos, ni morales ni racionales.

⁸¹² Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, págs. 79-80.

Para este filósofo griego romanizado, la adiáfora de Zenón no era predicable ante el auditorio romano. Los afectos y los sentimientos ni pueden ni deben ser extirpados. Su ausencia, a través de la indiferencia, no es la felicidad autárquica del hombre sino la degradación y la parálisis de su personalidad. Para Panecio, los afectos y sentimientos dirigidos por la prudencia, provocan la armonía y el bienestar ante los que no se puede ser indiferente. Y, en clara oposición al estoicismo antiguo, prefiere calificar con un nombre distinto la felicidad del sabio: es la *euthymía*, que es calma de ánimo y espíritu sosegado. Como ha dicho García Borrón: “El cultivo de la personalidad armónica permite afirmar la libertad del sujeto moral y, justifica el juicio de Dilthey de que, el sistema estoico romano de Panecio, fue el más eficaz que haya visto el mundo, porque en él ocupa el primer plano la virtud personalizadora de la filosofía”⁸¹³.

3.- Séneca. La dignidad de la persona no puede delegar en otro el origen y fundamento de los derechos y obligaciones morales.

.En primer lugar, la constante apelación de Séneca a la dignidad de la persona, como hemos visto, le sitúa en el campo más próximo a lo que entendemos por autonomía moral. Su personalismo ético es un principio que le hace, en cuanto estoico, tan diferente al estoicismo común. “Si la ética de Séneca no deriva de una estructura metafísica del cosmos dogmáticamente establecida, ni, por supuesto, de esquemas religiosos, deberá brotar directamente del interés por la persona humana y, de la convicción fuertemente sentida, de que la dignidad de ésta reclama, por sí y para sí misma, obligaciones de conducta”⁸¹⁴.

⁸¹³ García Borrón, Juan I., *Los estoicos, en Historia de la Ética I*, op.cit., págs. 226-227.

⁸¹⁴ García Borrón, Juan C., *Séneca y los estoicos*, C.S.I.C. Barcelona, 1956, pág. 106-115.

3.1.- “Cuando critico los vicios lo hago, sobre todo, contra los míos.”

Pero además, existen unos textos en los que, la propia vida intelectual de Séneca, no se concibe de otra manera que desde un claro sentido de su independencia y de su libertad como filósofo y, concretamente como filósofo perteneciente a la escuela estoica. Séneca no solo predica la autonomía moral sino que además la practica. Lo que, evidentemente, en este caso, no quiere decir que su vida sea un ejemplo de moralidad, pero sí de independencia moral. Cuando su hermano Novato-Galión le censura por llevar una doble vida, Séneca le contesta: “Hablas, dices, de una manera, y vives de otra. Esto, cabezas las más perversas y enemigas de los mejores, le echaron en cara a Platón, en cara a Epicuro, en cara a Zenón, pues todos estos decían no de qué modo vivían ellos, sino de qué modo habría que vivir, también por su parte. Hablo de la virtud, no de mí, y cuando muevo alboroto contra los vicios, lo muevo sobre todo contra los míos: cuando pueda, viviré como conviene”⁸¹⁵.

Pertenecer a una Escuela filosófica como el estoicismo y, mantenerse dentro de ella ejerciendo la libertad de su pensamiento crítico, no era un empeño fácil entonces y, no lo es hoy, en otras instituciones no menos históricas. De los textos que ofrecemos a continuación, solo podemos sacar la conclusión de que Séneca, vivió la contradicción entre el dogma estoico y su conciencia personal, sin renunciar nunca a su libertad moral:

“Añade, asimismo, que esos tales que nunca dejan de estar bajo tutela, primeramente, siguen a los anteriores en aquellas cuestiones en que todos han abandonado ya a sus predecesores; después, también les siguen en los temas que

⁸¹⁵ Séneca, *Diálogos. Sobre la vida feliz*, XVIII, 1,2.

todavía se están investigando. Pues, bien: nunca se harían hallazgos si nos contentáramos con los ya realizados. Además, quien va en pos de otro no descubre nada; mejor dicho no investiga nada”⁸¹⁶.

“¿Es que no sigo a mis predecesores? Lo hago, pero me permito introducir algún hallazgo, modificar y abandonar alguna doctrina; no soy esclavo suyo, les doy mi asentimiento”⁸¹⁷.

“Me darás mucho trabajo y, sin saberlo, me inducirás a un pleito grave y penoso al proponerme estas cuestioncillas, respecto de las cuales no puedo disentir de los estoicos, sin faltar a la gratitud, ni estar de acuerdo con ellos, sin faltar a mi conciencia”⁸¹⁸.

“De los muchos pasajes que he leído me apropio de alguno. El de hoy es este que he descubierto en Epicuro (pues acostumbro a pasar al campo enemigo no como tráfuga, sino como explorador): “cosa honesta, dice, es la pobreza llevada con alegría”⁸¹⁹.

“Pero también cuando te acerques a las obras de los nuestros (los estoicos), te mostraré muchas aristas que se deben cercenar a golpes de hacha”⁸²⁰.

“Pero, por no hacerte dar rodeos, pasaré por alto al menos las opiniones de los demás; en efecto, resulta prolijo enumerarlas y refutarlas: escucha la nuestra. **Y cuando digo nuestra, no me adhiero a uno en particular de los maestros estoicos: también tengo yo derecho a opinar**”⁸²¹.

⁸¹⁶ Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*. Libro IV, Epístola 33, 10.

⁸¹⁷ *Ibd.* Libro IX, epístola 80, 1.

⁸¹⁸ *Ibd.* Libro XIX, epístola 117, 1.

⁸¹⁹ *Ibd.* Libro I, epístola 2, 5.

⁸²⁰ *Ibd.* Libro XII, epístola 88,38.

⁸²¹ Séneca, *Diálogos. Sobre la vida feliz*. III, 2.

“Te haré ver que esto también les parece bien a los estoicos, no porque me haya impuesto como norma no llevar a cabo nada contra lo dicho por Zenón o Crisipo, sino porque el asunto en sí permite que me adhiera a su opinión, puesto que si alguien sigue siempre la de uno solo, no está en una asamblea, sino en una facción. ¡Ojalá realmente todo estuviera ya explicado y la verdad estuviera en descubierto y evidencia, y no cambiáramos nada de lo decretado! Por ahora, busquemos la verdad en compañía de los mismos que la enseñan”⁸²².

3.2.- La verdad no es patrimonio exclusivo de la Escuela estoica.

Me parece que, con los datos que sobre su propio comportamiento nos ofrece Séneca en los textos anteriores, podemos formular unos principios sobre lo que, nada menos que en el siglo I (d.n.e.), este ilustre estoico, entendió por independencia en el comportamiento moral del hombre. Asombra comprobar cómo algunos de sus criterios son de plena actualidad:

1) Hay estoicos a los que les gusta permanecer bajo tutela y siguen al pie de la letra, tanto lo que ya se aprobó, como lo que está pendiente de definirse. Pero no podemos detenernos en las verdades recibidas de la tradición. Hay que seguir investigando

2) Tengo ideas propias y, al mismo tiempo, respeto a mis maestros pero, no soy esclavo suyo:

3) En las discrepancias ideológicas, si mostrar mi gratitud a los maestros supone entrar en conflicto con mi conciencia, seguiré los dictados de mi conciencia:.

⁸²² Séneca, *Diálogos. Sobre el ocio.*, III, 1.

4) Admite Séneca que la verdad no es el patrimonio exclusivo de la Escuela estoica y, por tanto, explora las doctrinas de las Escuelas rivales pero, sin que ello suponga abandonar el estoicismo.

5) En la concepción estoica del mundo y del hombre hay cuestiones que deben ser eliminadas a golpes de hacha.

6) El derecho a opinar no es privativo de los maestros.

7) Me considero con total libertad para discrepar de Zenón, y, si acepto su opinión en algún caso, es porque el asunto en sí mismo me lo permite.

8) La verdad no ha sido descubierta de una vez para siempre y, en su búsqueda, tendremos que cambiar algunas cosas que creíamos intocables.

9) Hoy por hoy, podemos decir que, nuestra inquietud por la verdad, la vivimos sin renunciar a la compañía de los mismos que la enseñan.

Dados los derroteros que ha seguido la historia del pensamiento moral, uno se pregunta en este caso, como en el de Epicuro, ¿por qué se delegó en Dios o, en la Naturaleza Cósmica e Inteligente, la capacidad para imponerle al hombre su sentido de la moralidad? La consecuencia ha sido que, el sentimiento de vivir bajo la tutela que se deriva de esa heteronomía moral, forma parte de la mentalidad con la que, todavía hoy, se interpreta el comportamiento moral del hombre. Y con ello, todavía convivimos con el despotismo ejercido por quienes, a sí mismos, se han venido considerando los intérpretes y depositarios de los mandatos divinos que debe acatar el hombre. Aun cuando no compartimos la generalización del juicio que hizo Nietzsche, sin embargo, puede ser una explicación válida su violento diagnóstico en el que sostiene que, “el sacerdocio ascético y milenarismo de todas las civilizaciones,

incubó la maldición recaída sobre la capacidad del hombre para su autonomía moral, porque, afirmaba que, en el desorden de sus instintos, estaba el origen de los sentimientos de culpa y de pecado engendrados por la violación de las leyes que rigen el orden divino del mundo”⁸²³.

3.3.- Una vida interior equilibrada como expresión de la autonomía moral.

Cuando Séneca dijo que, el hombre es una cosa sagrada para el hombre, estaba diciendo también que hay en el hombre un sí mismo, un autos, con el que hombre debe estar en armonía porque toda felicidad nace para el hombre de su interior. No trató expresamente Séneca del concepto de autonomía moral pero, nos puso delante de los ojos, todos y cada uno de los elementos sin los cuales no hay autonomía posible. Y uno de esos elementos es el descubrimiento de la interioridad.

El profesor Ismael Roca Meliá ha realizado un riguroso y detallado estudio lingüístico de cada una de las frases en las que Séneca trata de la interioridad y, destaca el uso constante de los pronombres reflexivos para indicar el replegarse del sujeto sobre sí mismo. Séneca amplía el uso del reflexivo a toda una gama de sentimientos personales, sin precedentes, dice Roca Meliá, en la lengua latina y, llega a la conclusión de que: “Antes nadie había dirigido una exhortación tan poderosa a la vida interior. Después de las enseñanzas de Panecio, es otra vez la Stoa la que proporciona a los romanos el medio de concebir las propias experiencias espirituales. Grecia no había dado nada semejante a las Epístolas”⁸²⁴.

En el proceso hacia el descubrimiento de la conciencia y de sus consecuencias, en la historia de la filosofía se dice que fue Sócrates el que marcó el rumbo que, con más o menos atrevimiento, se ha seguido a partir de él. Sócrates

⁸²³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op.cit., págs.171-184-205.

⁸²⁴ *Introducción General a las Epístolas Morales a Lucilio*, Editorial Gredos, Madrid, 2010, pág. 42.

descubrió la conciencia haciéndola el centro de la personalidad espiritual y ética del hombre. Pero, sobre todo, hizo del dominio de sí mismo el carácter fundamental de la ética. Desde Sócrates, el hombre, ante los mandatos externos, tiene siempre una libertad interior y, una propia ley en su conciencia, que le impulsa al dominio de las pasiones guiado por la razón. Pero en el dominio de sí mismo socrático no se había llegado todavía a distinguir entre autonomía y heteronomía. Habría de ser Séneca quien, con su concepto de la libertad vinculado a su personalismo ético, situaría al hombre en los umbrales de la autonomía moral. “No quiero hacer nada por razón de opiniones extrañas, sino solo por razón de mi conciencia”⁸²⁵. Con el senequismo se llega a darle el máximo relieve a la existencia en el hombre de una instancia interior: la conciencia.

El ejercicio de la *apatheia*, la *ataraxia*, y la *adiáfora* (impasibilidad, imperturbabilidad, indiferencia), afecta al núcleo fundamental de una actividad moral autónoma, en cuanto que se trata de acciones con un fuerte contenido psico-biológico en las que queda comprometida la conciencia individual; pero, en el estoicismo se trata de un ejercicio que actúa como una especie de suicidio de la autonomía, porque no se llega a la autosuficiencia renunciando a perfeccionarse, conformándose con lo puesto por la naturaleza y resignándose a seguir los acontecimientos sin intervenir en su orientación. La autosuficiencia es control racional de los impulsos y de los instintos, no asfixiarlos o retenerlos en las mazmorras del inconsciente. El progreso, en el desarrollo de la persona, consiste en ir alcanzando mayores cotas de independencia respecto a la incertidumbre y a los azares de la vida. Habría de ser Séneca quien, con su reinterpretación de esos tres caracteres fundamentales de la ascética estoica, “habría de forjar, como ha dicho Traima, el lenguaje latino de una interioridad sentida o, como posesión o, como

⁸²⁵ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Libro XIX, epístola 117.

refugio del espíritu, que habría de constituirse en la mayor contribución de Séneca a la terminología de la filosofía moral de Occidente”⁸²⁶.

Esa que fue, en el siglo I (d.n.e), la primera manifestación de una nueva terminología para expresar la interioridad del hombre, puede verse en los siguientes textos de Seneca:

“Reivindica para ti (le dice a Lucilio) la posesión de ti mismo”⁸²⁷.

“Considero el primer indicio de un espíritu equilibrado poder mantenerse firme y morar en sí”⁸²⁸.

“Recógete en tu interior cuanto te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor”⁸²⁹.

“¿Cuál ha de ser la vida del sabio si queda sin amigos, abandonado entre gente extraña o arrojado a una playa desierta?Cuál es la de Júpiter, cuando destruido el mundo, quedando poco a poco inactiva la naturaleza, se recoge en sí mismo entregado a sus pensamientos. Algo similar hace el sabio: se concentra en sí mismo, vive para sí”⁸³⁰.

“Escudriña tu interior, examínate de diversas maneras y ponte en guardia”⁸³¹.

⁸²⁶ *El estilo dramático del filósofo Séneca*, citado por Roca Meliá en su *Introducción General las Epístolas*, pág. 42, op.cit.

⁸²⁷ Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*. Libro I, epístola 1,1

⁸²⁸ *Ibd.* Libro I, Epístola 2, 1.

⁸²⁹ *Ibd.* Libro I, Epístola 7, 8.

⁸³⁰ *Ibd.* Libro I, Epístola 9,16.

⁸³¹ *Ibd.* Libro II, Epístola 16,2.

“Cuando hubiere comenzado a existir en ti algún aprecio de ti mismo, empezaré a permitirte la conducta que el propio Epicuro aconseja: Retírate en ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud”⁸³².

“El que está en armonía consigo mismo tiene apaciguados y favorables a todos los dioses”⁸³³.

“Considérate feliz cuando todo gozo, nazca para ti, de tu interior”⁸³⁴.

4.- Marco Aurelio.

La sumisión, como reiteradamente defiende Marco Aurelio, en nombre de una ineluctable Naturaleza Divina y Providente que todo –lo agradable y lo desagradable – lo integran en el orden del conjunto de la Naturaleza universal, es la instauración, en la conciencia del hombre, de la desesperación camuflada de esperanza, del fatalismo vestido de resignación, de la indiferencia, la rutina y el conformismo como formas aristocráticas de instalarse en el presente, pretendiendo eludir cualquier interés o preocupación por el futuro. “Por tanto, recorre este pequeño lapso de tiempo obediente a la naturaleza y acaba tu vida alegremente, como la aceituna que, llegada a la sazón, caería elogiando a la tierra que la llevó a la vida y dando gracias al árbol que la produjo”⁸³⁵. Como dice el maestro Carlos García Gual, “esta imagen intenta desvanecer el aspecto irrepetible que la vida individual presenta, ofreciendo la imagen de una naturaleza regida por un ritmo eterno. Pero el hombre no muere de modo tan sencillo como las aceitunas, porque no se repite como ellas”⁸³⁶.

⁸³² *Ibd.* Libro III, Epístola 25, 6.

⁸³³ *Ibd.* Libro IX, Epístola 110,1.

⁸³⁴ *Ibd.* Libro XX, Epístola 124, 24.

⁸³⁵ *Meditaciones* IV, 48.

⁸³⁶ *Introducción* de Carlos García Gual a las *Meditaciones* de Marco Aurelio, editorial Gredos, Madrid, 1999.

4.1.- ¡Qué ridículo es el hombre que se admira de cualquier cosa que acontece en la vida!

De modo que para el estoicismo el hombre es como una reproducción del universo, es un microcosmos con su razón, su naturaleza y su destino. Es una partícula que forma parte del todo como hemos visto que dice insistentemente Marco Aurelio. Aun cuando, según que estoicos, unas veces el hombre es un microcosmos y, otras, una partícula microscópica. “Te mantuviste en el mundo como parte: Te desvanecerás en lo que te engendró, o mejor dicho, serás reasumido, mediante un proceso de transformación, dentro de tu razón generatriz”⁸³⁷.

Ya vimos como entendía la adíafora Marco Aurelio que, aun cuando había que someter a un juicio personal la forma en que las cosas solicitan nuestros deseos, ese juicio no debe alterar la calificación que el estoicismo hace de ellas. Podemos vivir hermosamente si sabemos controlar nuestros juicios y opiniones sobre las cosas. Porque el bien o el mal no está en las cosas, sino, en nosotros. Así, si nuestra conciencia y nuestra mente permanecen indiferentes a las cosas y a los acontecimientos, seremos felices. “Esa facultad radica en el alma, caso de que sea indiferente a las cosas indiferentes. Y permanecerá indiferente, siempre que observe cada una de ellas por separado”⁸³⁸, y más adelante dice: “Cuán ridículo y extraño es el hombre que se admira de cualquier cosa que acontece en la vida”⁸³⁹. Este Emperador que, como sabemos, reabrió las puertas del Liceo en Atenas, sin embargo, fue más fiel a Zenón que a Aristóteles que había dicho que, en la capacidad de asombrarse y maravillarse, estaba el principio de una sabiduría independiente porque, así como la libertad existe cuando el fin del hombre radica en sí mismo y no en Ideas extramundanas, igualmente ocurre con la sabiduría cuyo fin es ella misma: ”En

⁸³⁷ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Libro IV, 14).

⁸³⁸ *Meditaciones* Libro XI, 16.

⁸³⁹ *Meditaciones* XII, 13.

efecto, los hombres, ahora y desde el principio, comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y asombro...del mismo modo que la sabiduría no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: porque solamente ella es, en efecto, su propio fin”⁸⁴⁰ .

Efectivamente la primera y originaria sensación de autonomía moral le viene al hombre cuando es capaz de asombrarse ante el mundo que le rodea. Cuando se asombra, se empieza a sentir diferente a la Naturaleza. La autonomía moral, que hace de la libertad, el camino para reducir la dependencia del hombre de sus instintos irracionales y, para encauzar a su favor la indiferencia, tan frecuentemente devastadora de la naturaleza, le otorga al hombre la única dignidad posible, que es: la de haber pasado por la vida sin dejar escapar la oportunidad de empujar a la humanidad hacia adelante porque ha sabido, simplemente, cumplir responsablemente con sus obligaciones constituyéndose en su propia autoridad moral y, no permaneciendo indiferente, ante los retos y los avatares de la vida propia y ajena. Con lo que, como habría de decir Kant, has obrado de tal forma que te has constituido en norma universal de comportamiento para los demás. Evidentemente, ya no estamos ante una autonomía moral reservada exclusivamente para unas élites excelentes que son la únicas capaces de conocer los misterios del mundo y de la vida, como decía Marco Aurelio: “¿Por qué almas rudas e ignorantes se confunden con un alma instruida y sabia? ¿Cuál es, pues, un alma instruida y sabia? La que conoce el principio y el fin y la razón que abarca la sustancia del conjunto y que, a lo largo de toda la eternidad, gobierna el Todo de acuerdo con ciclos determinados”⁸⁴¹.

⁸⁴⁰ Aristóteles, *Metafísica*. Aristóteles pág.76.op.cit.

⁸⁴¹ Marco Aurelio, *Meditaciones*., Libro V, 32.

4.2. Imperturbable como una esfera redonda ufana de su redondez.

El estoicismo enseñaba que no había que preocuparse por el futuro. Y en ese momento su autosuficiencia quedó herida de parálisis e inmovilidad, como un espejo que siempre reflejara la misma imagen. Aun cuando no hay que olvidar, que la adhesión al estoicismo fue entusiasta entre las clases pudientes, a las que, el espejo de su conducta, siempre les devolvía la imagen de una abundancia presente y futura.” Si tú, separas de este guía interior todo lo que depende de la pasión, lo futuro y lo pasado, y te haces a ti mismo, como Empédocles, *una esfera redonda ufana de su estable redondez*, y te ocupas de vivir exclusivamente lo que ves, a saber, el presente, podrás al menos vivir el resto de tu vida hasta la muerte, sin turbación, benévolo y propicio con tu divinidad interior”⁸⁴².

No deja de ser significativo que Marco Aurelio nos ofrezca el ejemplo de Empédocles a quien le parecía poco ser rey de Agrigento (Sicilia), porque lo que él quería era ser dios. Pero en todo caso, Empédocles superó a Parménides en su concepción de la esfera cósmica, porque mientras para aquél se trataba de una esfera inmóvil y uniforme tan grata al estoicismo clásico, la esfera de Empédocles es plural porque en ella se mezclan los cuatro elementos fundamentales. Así que, lo único estable de la esfera de Empédocles es su externa redondez, su interior es transformación y pluralidad⁸⁴³. La imagen de la esfera debió serle muy querida al Emperador porque, volvió a aclarar con ella, un poco más, la orientación inmovilista de su ideario estoico. “La esfera del alma es semejante a sí misma, siempre que, ni se extienda en busca de algo exterior, ni se repliegue hacia dentro, ni se disemine, ni se condense, sino que brilla con una luz gracias a la cual vea la verdad de todas las cosas y la suya interior”⁸⁴⁴. Se trata, claro, de la luz infalible de la verdad estoica.

⁸⁴² *Ibd.* Marco Aurelio, libro XII, 3. op.cit.

⁸⁴³ García Bacca, Juan David (compilador), *Los Presocráticos*, traducción de Juan David García Bacca. Libro I, fragmentos I,10, I,17; I,18.Fondo de Cultura Económica. México. 1980.

⁸⁴⁴ Marco Aurelio, *Meditaciones*. Libro XI, 12).

Como no podemos hacer nada para cambiar el mundo porque es el mejor de los posibles salido de las manos de la Naturaleza Divina, nos conformamos y nos resignamos a vivir el presente sin preocuparnos del futuro. Pero lo cierto es que, como dijo Heráclito, el mundo cambia y se transforma continuamente. Y si nos aferramos a una determinada cosmovisión otorgándole valor eterno, entonces todos los avances nos parecerán retrocesos, que fue, probablemente, lo que el estoicismo quiso evitar, adoptando un eclecticismo y una ambigüedad, en sus planteamientos doctrinales, con los que pudieran convivir la multiplicidad de creencias y costumbres que poblaban el naciente Imperio Romano en los siglos I y II d.n.e.

De la mano de los dioses ha salido un mundo inmejorable: “¡Cómo los dioses que, un día dispusieron en orden todas las cosas sabia y amorosamente para el hombre, pudieron descuidar solo este detalle a saber, que algunos hombres extremadamente buenos, habiendo sido por mucho tiempo connaturales a la divinidad, una vez que han muerto, ya no retornan de nuevo, sino que se han extinguido para siempre! Y si, efectivamente, eso es así, sábetelo bien que si hubiera sido preciso proceder de otro modo, lo habrían hecho. Porque si hubiera sido justo, habría sido también posible, y, si acorde con la naturaleza, la naturaleza lo habría procurado. Precisamente porque no es así, convéncete de que no es preciso que suceda de otro modo. Porque tú mismo ves también que, al pretender eso, pleiteas con la divinidad, y no dialogaríamos así con los dioses, de no ser ellos muy buenos y muy justos. Y, si esto es así, no habrían permitido que quedara descuidado injustamente y sin razón, nada perteneciente al orden del mundo”⁸⁴⁵. Solo le faltó al Emperador exclamar: ¡ciudadanos del Imperio Romano, ser obedientes y sumisos a vuestros gobernadores como a los dioses, que nadie mejor que ellos sabe lo que os conviene! Como ya vimos en el capítulo primero, Platón había dicho que hay filósofos tan necios que renuncian a la protección de los dioses porque creen que van

⁸⁴⁵ *Ibd.* Marco Aurelio, Libro XII, 5.

a vivir mejor gobernándose por su cuenta. En todo caso, el razonamiento de Marco Aurelio deja establecido que las desgracias humanas, entre ellas la muerte, no sería justo que dejaran de existir. Porque si hubiera sido justo que no existieran la naturaleza se habría comportado de otra manera con el hombre. Y si no lo ha hecho es porque eso es lo justo. Y como la justicia es dar a cada uno lo suyo, tanto Dios como la Naturaleza nos han concebido con esas propiedades, de cuya crueldad no hay que pleitear con la divinidad, que es tan buena y tan justa, en sí misma.

4.3.- Conformismo absoluto, tanto si existe, como si no existe Dios.

Pero, en algunos aspectos importantes, el estoicismo sigue bajo la influencia de Platón, donde aquél ponía las Ideas, éste puso la Naturaleza y el Logos, la Divinidad y la Providencia. La maravillosa heteronomía platónica se transmite al estoicismo con cierta audacia, porque se reconoce la necesidad de que el hombre haga cierto esfuerzo para lograr la sumisión y la conformidad con el Destino. Evidentemente, a la altura del naciente Imperio Romano, había que reconocerle al hombre mayor protagonismo, aunque, por no terminar de desprenderse de Platón, se tratara de un protagonismo tan negativo. Al explicar Marco Aurelio su concepción del hombre y del mundo dice, que pueden contemplarse varias alternativas. Pero, en todas ellas, la solución es que nuestro guía interior nos lleve al conformismo con todo lo que nos acontezca. Y así no sufriremos: “O bien se trata de una necesidad del Destino y un orden inviolable, o bien de una providencia aplacable, o de un caos fortuito, sin dirección. Si, pues, se trata de una necesidad inviolable, ¿a qué ofreces resistencia? Y si se trata de una Providencia que acepta ser aplacada, hazte a ti mismo merecedor del socorro divino. Y si se trata de un caos sin guía, confórmate, porque, en medio de un oleaje de tal índole, dispones en tu interior de una inteligencia guía”⁸⁴⁶.

⁸⁴⁶ *Meditaciones*. Libro XII, 14.

De los pensadores estoicos a los que acabamos de hacer referencia en estas Conclusiones, el filósofo que debemos destacar es Seneca, porque, como hemos visto, es el que más claramente se pronuncia por la independencia moral del hombre repitiendo insistentemente que, la dignidad humana, no reside en nada exterior al hombre, sino en su propia personalidad: “Llamamos el bien supremo, el que hace feliz al hombre, que no sabe de ningún bien más grande que el que puede darse él a sí mismo”⁸⁴⁷. Y ante el hecho de que la posición estoica triunfante no sea la clásica de Zenón, sino la recreada personalmente por Séneca y, su original apelación a una interioridad del alma consigo misma, hay que observar, al mismo tiempo, que la huella de sus obras es abundante en las obras de los teólogos cristianos, contemporáneos con el auge y el prestigio que el estoicismo llegó a alcanzar en la sociedad romana en los siglos I y II.

¿Es que la independencia moral y la ética antropocéntrica de Séneca, fue lo que cautivo a los pensadores cristianos? O sencillamente ¿es que, en este choque de civilizaciones, la greco-romana y la cristiana, se produjo una involución hacia una mitología neoplatónica?

Dado que las obras de Séneca permanecieron en un largo silencio de siglos, concretamente hasta el siglo XIV, fenómeno semejante a lo ocurrido con el epicureísmo, la lección que aprendemos es que, a pesar de que, tanto en Grecia como en Roma, las polémicas ideológicas eran el contexto estimulante en el que tenía lugar la investigación filosófica y la creación intelectual, con la irrupción de la nueva religión, a los pensadores discrepantes se les reducía al silencio. Cuando, en el año 380, el Decreto de Teodosio hizo, del pensamiento religioso cristiano, el pensamiento oficial, inició su andadura el pensamiento único del que todavía hoy existen poderosos seguidores.

⁸⁴⁷ Séneca, *Sobre la vida feliz*. Séneca, IV, 2. op.cit.

Ni en Grecia ni en Roma las creencias religiosas llegaron a tener nunca ese carácter, tan radicalmente excluyente, que habría de distinguir al cristianismo, durante siglos, desde el mismo momento de su aparición. Para este sistema de creencias, la autonomía moral era la peor de las herejías, ya que, no se trataba de una posición ideológica sobre la libertad y la independencia del hombre sino, de una negación de la autoridad del Dios Único, tal y como lo concebía la teología judeo-cristiana. Ante las obras de Séneca, el talante de los teólogos, no era el de quien dialoga o discrepa, sino que tomaban de sus obras lo que convenía a sus propósitos doctrinales y, rechazaban sin contemplaciones, el resto, a sabiendas de que en absoluto fue Séneca un converso, sino un pensador cuya moral, le hizo parecer, como llegó a decir Tertuliano, “a menudo uno de los nuestros”⁸⁴⁸.

Si Platón y Aristóteles sobrevivieron a esta conspiración del silencio, en el caso de Platón fue, porque su filosofía contenía todos los elementos más característicos del dogmatismo político y religioso y, en el caso de Aristóteles, porque su sistema filosófico que, fue manipulado y tergiversado hasta la náusea por los escolásticos, les permitía ofrecer una explicación racional, ausente, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, de las problemáticas implicaciones que se daban en conceptos como el de creación, la encarnación, la trinidad o la libertad.

⁸⁴⁸ *Tratado sobre el alma*, 20,1, citado por Juan Mariné Isidro en su *Introducción a los Diálogos de Séneca*, pág.43.

CAPÍTULO IV

EL NEOPLATONISMO

PLOTINO Y AGUSTIN DE HIPONA

I. INTRODUCCIÓN.

Por Neoplatonismo se entiende la filosofía elaborada por Plotino a partir de las teorías de Platón sobre el mundo y el hombre, pero es tan poderoso y sutil el pensamiento de Plotino que, aun siendo un ferviente admirador de Platón, alcanza tal grado de profundidad y originalidad en su filosofía moral que, con razón podemos considerar que su pensamiento es más el de un crítico que el de un simple y sumiso discípulo. Hasta tal punto es así que, la crítica histórica considera que, la audacia y osadía con que aborda y reelabora las teorías platónicas, hubieran escandalizado al propio Platón. En el siglo III (d.n.e.), los más incondicionales seguidores de Platón, como los filósofos, Longino y Amonio de Sakas, se consideraban platónicos ortodoxos, mientras que el heterodoxo, el innovador, el neoplatónico como lo calificará la posteridad, era Plotino “cuyas teorías, dirá Longino, “no me resultan aceptables del todo”⁸⁴⁹.

1.1.- El contexto socio-cultural.

A primera vista puede parecer que hablar de Plotino es tan irrelevante hoy como lo sería tratar sobre los signos del zodiaco, pero resulta que en el siglo III (d.n.e.) se produjeron, simultáneamente, tres acontecimientos que iban a marcar y condicionar la historia de la humanidad y la evolución del pensamiento sobre la

⁸⁴⁹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 19,34-41, Editorial Gredos. 1992.

autonomía moral hasta nuestros días: la caída del Imperio Romano, el auge y prestigio de la teología pagana llamada neoplatonismo y la irrupción del cristianismo.

1.1.1- La Religión pagana no desaparece con la caída del Imperio Romano.

No se debe incurrir en ese reduccionismo que nos enseñaron en la escuela que consistía en decirnos que, a partir de esos tres acontecimientos, los hombres empezaron inmediatamente a vivir y a pensar de otro modo. La caída del Imperio Romano no supuso la desaparición radical de los hábitos de pensamiento y de las costumbres paganas: “La religión que, desde tanto tiempo atrás hasta fechas tan recientes, había dominado en el Imperio Romano, seguía siendo reverenciada por gran parte de la población, menos interesada por las discusiones especulativas que por mantener las costumbres antiguas. Los honores del Estado y del Ejército se concedieron, indistintamente, a todos los súbditos de Constantino y de Constancio, fueran paganos o cristianos y, parte considerable de la enseñanza y la riqueza, se dedicaba todavía al politeísmo”⁸⁵⁰.

1.1.2.- Frente al Neoplatonismo crítico de Plotino, se produce el neoplatonismo de Agustín de Hipona que hace del dualismo antagónico de Platón, una verdad revelada por Dios.

La filosofía y teología de Plotino no se extinguió con su muerte sino que se constituyó en el vivero y la fuente de toda la teología escolástica hasta hoy; y, a pesar del provecho que de la filosofía pagana exprimió la teología, el cristianismo exhibió, desde sus orígenes, una radical intransigencia con las leyes y costumbres religiosas tradicionales. Desde la antigüedad, creencias diversas habían convivido pacíficamente entre diferentes culturas y comunidades y, sobre todo, después del

⁸⁵⁰Gibbon, Edward, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*. Capítulo X, Alba Editorial, Barcelona, 2001, pág. 319.

edicto de Constantino en el año 313 que consagraba el respeto de todas las creencias pero que, sin embargo, derivó en la declaración del cristianismo como la religión oficial del Imperio, realizada por Teodosio en el año 390. A partir de ese momento, los cristianos y sus obispos que, al principio habían sufrido persecución por su intransigencia, se convirtieron ahora en perseguidores y, utilizaron para ello, los medios y las instituciones del poder civil que los emperadores ponían a su servicio. “El agradecido aplauso de los eclesiásticos ha consagrado la memoria de un príncipe que satisfizo sus pasiones y favoreció sus intereses. Constantino les proporcionó seguridad, riquezas, honores y venganza, y el respaldo de la fe ortodoxa se consideró el deber más sagrado e importante de un magistrado civil. El edicto de Milán, ese gran mandato de la tolerancia, había ratificado a todos los individuos del mundo romano, el privilegio de escoger y profesar la religión que desearan, que, como sabemos, formaba parte de la cultura y la civilización romanas. Sin embargo, pronto se violó ese histórico e inestimable privilegio: junto con el conocimiento de la verdad cristiana, el emperador se imbuyó de las máximas de la persecución, y las sectas que disentían de la Iglesia católica pasaron a ser acosadas y oprimidas por el triunfo del cristianismo. A Constantino no le costó creer que los herejes, que se atrevían a discutir sus opiniones o se oponían a sus órdenes, eran culpables de la obstinación más absurda y criminal y que, la oportuna aplicación de cierta severidad, podría salvar a aquellos infelices de la condenación eterna. Se excluyó sin dilación, a los ministros y maestros de otras congregaciones de las recompensas e inmunidad, que, sin embargo, tan pródigamente se habían concedido al clero ortodoxo”⁸⁵¹.

⁸⁵¹ *Ibd.*, pág.285.

1.2.- En la Alta Edad Media, la heteronomía moral predicada por la teología cristiana, engendra inevitablemente la más absoluta heterocracia político-religiosa.

Esos tres acontecimientos – la caída del I. Romano, el neoplatonismo y la teología cristiana – que configuran el contexto histórico más relevante que se extiende de los siglos I al IV (d-n-e.), se constituyen en paradigma de lo que ha sido la historia del pensamiento moral y, concretamente, de la autonomía moral: muchos ciudadanos romanos de las diferentes provincias del Imperio prefirieron sufrir la persecución de los emperadores cristianos y los obispos, negándose a ser bautizados y negándose a abandonar a los dioses de su religión que no se inmiscuían en su vida moral; en segundo lugar, el neoplatonismo vino a convertirse en un puente entre la teología pagana y la teología cristiana porque, la orfandad doctrinal, con la que había nacido el cristianismo, asumió y se asimiló las categorías del pensamiento teológico pagano: y en tercer lugar, los llamados santos padres de la Iglesia primitiva cometieron la ligereza de fortalecer la eclesiastización aliándose con el poder civil, a costa de alejarse del espíritu del evangelio de Jesús de Nazaret. Y así, desde entonces, invocando la tradición patristica, y, sobre todo, la teología de la historia de Agustín de Hipona, la alianza del trono y el altar ha sido el modelo seguido por el cristianismo hasta nuestros días. Durante siglos, la Iglesia se ha acostumbrado a predicar el evangelio considerándose moralmente superior al poder civil.

Plotino desarrolló su filosofía en un contexto histórico presidido por el caos y el comienzo de la caída y decadencia del Imperio Romano. Parecería que, confirmados los presagios pesimistas de Platón sobre la imperfección del mundo y del hombre, a los hombres de los siglos II al V (d.n.e.) les fue dado asistir a la desaparición más dramática de una de las civilizaciones más grande que haya tenido la humanidad. Y Plotino, aun cuando no fue ajeno a la solidaridad, se aisló olímpicamente de estas circunstancias y se entregó de lleno a la filosofía. En cierto modo, fue su respuesta al caos y las miserias de una gran civilización que se estaba hundiendo ante sus ojos.

1.2.1.- Una Transcendencia divina de carácter extra-cósmico, no existe en la filosofía moral de Plotino.

En esta tesis nos interesa investigar sobre el Neoplatonismo desde el punto de vista de la autonomía moral. Lo que a primera vista puede parecer una tarea imposible. Porque la historia del pensamiento nos ha presentado el neoplatonismo como una teoría de la Transcendencia, dando por supuesto que se trataba de la Transcendencia de un Dios extra-cósmico que no deja espacio posible para la autonomía moral: en la vida moral o manda Dios o manda el hombre. Lo que ocurre es que en el pensamiento de Plotino, como vamos a ver, tiene una relevancia especial su teoría de la transcendencia en cuanto que se trata de una realidad intra-mundana que es fundamentalmente metafísica, no de una realidad sobre-natural y divina.

Por nuestra parte tenemos que decir que al estudiar las Enéadas de Plotino nos hemos sentido como quien se encuentra en el siglo III, con el pensamiento moral de la Edad Moderna, ya perfectamente formulado por Plotino: es una opinión común en la historia de la filosofía que desde los primeros neoplatónicos, sobre todo Agustín de Hipona, hasta los últimos escolásticos, Plotino había filosofado exclusivamente sobre una Transcendencia de carácter sobre-natural y religioso, que alcanza su máxima expresión, en su teoría de las Tres Hipóstasis, tan provechosamente transformada por la Patrística para dar consistencia intelectual al Misterio de la Santísima Trinidad. Y la razón de la sorpresa ha sido que, he encontrado en las Enéadas, unas teorías sobre la soberanía moral del hombre tan perfectamente razonadas, como no se dieron en ningún pensador de la antigüedad clásica con la excepción de Aristóteles, ni en toda la Alta Edad Media.

1.2.2.- Con Plotino se progresa en la secularización de la cosmovisión platónica porque, sitúa en el hombre el origen del autodomínio de la voluntad, sin dependencia alguna de una divinidad sobrenatural.

En cierto modo, me propongo rescatar, de esa memoria silenciada, aquellos textos de Plotino que, tanto en su época de crisis, como en las épocas posteriores del pensamiento religioso instalado en el poder, se debió considerar conveniente abandonarlos en la cuneta del olvido. En este sentido, me ha sorprendido que en el extraordinario e importante volumen colectivo que lleva por título *Historia de la Ética*, editado por la editorial Crítica en el año 2006, en el tomo primero que abarca *De los griegos al Renacimiento*, Plotino prácticamente no existe, salvo cuatro alusiones que ni siquiera llegan a ser citas de su pensamiento. En todo caso, tiene un interés relevante para esta tesis, descubrir los elementos del pensamiento de Plotino que fueron excluidos de la corriente sacralizadora de los primeros siglos del cristianismo y, observar en esos elementos, su coincidencia con la concepción de la autonomía moral a que se llegó en el pensamiento secularizado de la Edad Moderna. "La misión del conocimiento histórico es precisamente rescatar de ese olvido cuanto permita encontrar una interpretación que haga comprensible la experiencia humana, proponiendo claves que, en muchos casos, ni siquiera fueron percibidas o comprendidas por los contemporáneos que vivieron los propios hechos"⁸⁵².

El método que voy a seguir consiste en ceñirme a los textos en los que la antropología plotiniana analiza la estructura del yo y, sobre esos textos, hacer una exégesis que nos permita relacionar fundadamente el objeto de esta tesis con el pensamiento de Plotino sobre el autodomínio moral de la voluntad.

⁸⁵²Manzano Moreno, Eduardo, *La memoria, el olvido y la historia*, artículo recogido en Pérez Garzón, Juan Sisinio (coordinador), *Memoria histórica*, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Los libros de la Catarata, 2010, pág.76.

II.- PLOTINO: ENÉADAS.

2.1.- El Libre Albedrío, el Autodominio, la Voluntad y la Virtud.

2.1.1.- “¿Qué quiere decir que algo está a nuestro arbitrio?”(Enéada VI 8,1,15)

Es en la Enéada VI, 8, donde Plotino desarrolla su teoría sobre la autonomía moral. Y lo hace, dice el mismo Plotino, partiendo del único dato de la experiencia que tenemos y que es el comportamiento moral del hombre: “Pero de momento debemos aplazar estos problemas y preguntarnos antes sobre nosotros mismos, sobre los cuales acostumbramos a hacerlo, si por ventura hay algo que esté a nuestro arbitrio: La primera pregunta ha de ser esta: ¿qué quiere decir que algo está a nuestro arbitrio?”⁸⁵³

A continuación hace Plotino un análisis en el que ya empieza a revelarse una reflexión sobre la autonomía moral. Dice: “Tengo para mí que, cuando somos arrastrados por el azar o por las pasiones, el hombre se pregunta si al ser esclavizado por esas cosas es porque no somos nada y porque no hay nada sujeto a nuestro arbitrio. Con lo cual, dice, estamos dando por supuesto que existirá **el arbitrio en nosotros cuando obremos por voluntad propia** sin estar sometidos a azares, a pasiones y fatalidades y sin que nada se oponga nuestra voluntad.” Y concluye con esta definición: “Y si esto es verdad, el concepto de lo que está a nuestro arbitrio bien puede ser el de lo que está sometido a nuestra voluntad y que, en tanto sucederá o no, en cuanto lo queramos nosotros. Es “voluntario” todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas y, se encuentra “a nuestro arbitrio”, todo acto que somos dueños de obrar”⁸⁵⁴. En nuestra opinión desde la antigüedad clásica hasta el siglo IV (d.n.e.) nadie, a excepción de Aristóteles, hizo una declaración tan clara de lo que posteriormente en la edad Moderna había de entenderse por autonomía moral.

⁸⁵³ Enéada VI 8,1 15-20.

⁸⁵⁴ Enéada VI 8,1 22-34.

Una vez que ha contestado a la pregunta inicial reconociéndole al hombre la autonomía de su voluntad, con sutileza empieza a sugerir que la voluntad bien informada siempre obrará el bien porque es preciso que “en lo voluntario haya conocimiento no solo de las circunstancias sino también de lo universal”. Como vimos en el capítulo segundo para Aristóteles lo que era fundamental era el conocimiento de las circunstancias del acto a realizar, no el conocimiento de conceptos universales. Lo que ocurre es que Plotino, como buen platónico, nos va a llevar, de la mano de los universales, hasta el Bien Universal, pero, con la sorprendente particularidad, de que, en Plotino, no tiene el carácter de una divinidad personal y extra-mundana preocupada por el hombre. A partir de ese momento, entrará de lleno en su concepción metafísica de la realidad, el mundo y el hombre. Y, precisamente, fundándose en esas tres realidades intramundanas concebirá, sublimándolas, sus respectivas referencias metafísicas transcendentales expresadas en las Tres Hipóstasis.

2.1.1.1.- El Uno-Bien no es un ser personal y divino.

En todo caso, la audacia y la originalidad del pensamiento de Plotino, nos ofrece una idea del Uno-Bien, pacífica y omnicomprensiva de toda la realidad, lejos de la concepción del dualismo antagónico, invasivo, descalificador y exclusivista de Platón: “La **naturaleza** de la Inteligencia y del Ser es el **Cosmos** verdadero y primario, y es una vida que vive en unidad e entiende juntamente; y así hace que la parte sea un todo, y que toda parte sea amiga de ella, no que una se separe de otra ni que una quede aislada y desterrada de las otras. Por eso ninguna hace mal a otra aunque sea contraria”⁸⁵⁵. La tendencia de la voluntad al bien se identifica con la inteligencia del bien porque es la Inteligencia la que le descubre que su acción se conforma con los deseos profundos del hombre, cuya tendencia a la **naturaleza** del Uno-Bien, tiene

⁸⁵⁵ *Enéada* III 2,1, 27-34.

todo el carácter de una referencia metafísica no de una piadosa vinculación religiosa. Y la diversidad de opciones, aunque sean contrarias, no pone en peligro la convivencia con la armonía del todo.

A partir de Plotino se cerró el paso a la autonomía moral con la presencia en la historia de un protagonista tan relevante como el monoteísmo judeo-cristiano, cuyas señas de identidad en la Biblia y en la hermenéutica teológica, eran las de un Ser sobre-natural, radical, celoso y omnipresente en la vida del hombre. Se trataba, y se trata, de un Dios creador, lo que implica, sumisión y obediencia. Y además, absolutamente involucrado en la salvación del hombre, sin cuyo auxilio, éste no puede ir a ninguna parte. Como ha dicho MacIntyre: “Las teorías de la expiación y de la redención, no solo en San Anselmo, sino en otros teólogos medievales, dependen de sus concepciones sobre la obediencia y la desobediencia ante la voluntad de Dios. ¿Cómo han de entenderse los valores prescritos por Dios? La respuesta: el Dios medieval es siempre un compromiso entre la voz dominadora de Jehová sobre el Sinaí y el dios de los filósofos, ¿Qué filósofos? Platón y Aristóteles”⁸⁵⁶.

2.1.1.2.- “Es voluntario todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas, y está a nuestro arbitrio”.

La definición de Plotino “es voluntario todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas, y está a nuestro arbitrio” había dejado, en la Edad Media, de formar parte de la historia del pensamiento moral. Entre la dicotomía platónica de un mundo de la percepción sensible e inteligible, y la teología del pecado original y la redención cristianas, la insoslayable realidad del libre albedrío del hombre se convirtió en el potro de tortura dialéctico para las mejores cabezas escolásticas, como veremos en el capítulo Quinto.

⁸⁵⁶ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006. Pág. 130.

Para contestar a esa pregunta ¿qué quiere decir que algo está a nuestro arbitrio? Plotino no tiene que enfrentarse al concepto de “creación” ni a una teología de la redención. Ni hubo un diseño previo a la creación del mundo, ni el Bien está continuamente pendiente de la vida y milagros de los hombres. “Pero este universo no procede en virtud de un cálculo del que habría de originarse, sino de la necesidad de la existencia de una segunda naturaleza. Pero así como en la razón seminal todas las partes están juntas y en un mismo punto sin que ninguna esté en pugna con otra, así también, de una Inteligencia una y de la Razón emanada de ella, surgió este universo y este espació, con lo que forzosamente unas partes se hicieron amigas y otras enemigas, y unas, al ser destruidas, produjeron la génesis de otras. Sin embargo, aunque son tales los efectos que las partes causan y padecen, este universo entonó, por encima de ellas, una sola armonía; es verdad que todas y cada una de las partes emiten sus respectivos sonidos, pero, por encima de ellas, la Razón produce la armonía y hace una la coordinación con el conjunto”⁸⁵⁷. No hubo un diseño previo. Es la energía, visible u oscura, inmanente a la propia Naturaleza la que engendra, en un sucesivo componer y descomponerse, las diferentes partes del universo que, al mismo tiempo que gozan de su propia personalidad emitiendo sus respectivos sonidos, por el hecho de proceder de la misma realidad, se coordinan con el conjunto del universo. La Inteligencia y la Razón, para Plotino, son una fuerza, a la vez, inmanente y transcendente al universo. Ninguna referencia a una acción divina extra-cósmica, creadora y exclusivamente transcendente.

2.1.1.3.- El progreso en el Bien depende de la iniciativa autónoma del hombre.

“Si pues el deseo y la actividad se dirigen al Bien más eximio, síguese que como el Bien no dirige su mirada a otra cosa ni desea otra cosa porque es, en su quietud, fuente y principio de actividades conforme a su naturaleza y porque hace boniformes a las otras cosas, **mas no en virtud de una actividad dirigida a ellas**, pues

⁸⁵⁷ *Enéada* III 2,2, 1-30.

son ellas las que dirigen la suya a Él”⁸⁵⁸. Este matiz y sutileza en la concepción del Bien es una revolución en toda regla. El progreso en el Bien depende de la iniciativa autónoma del hombre. Como vimos más arriba, “existirá el arbitrio en nosotros cuando obremos por voluntad propia sin estar sometidos a azares o a la fatalidad”. No hay ninguna mediación necesaria – ni demiurgos, ni profetas- entre el Bien y el hombre. Estamos en una dimensión bien diferente a la que se expresará en el neoplatonismo escolástico, como veremos, a continuación, en la teología de la historia Agustín de Hipona.

2.1.2.- “Lo que se nos imputa a nosotros como sujeto a nuestro arbitrio ¿a qué elemento de nosotros hay que atribuirlo?”(Enéada VI 2, 1-2).

2.1.2.1.- El yo es una multiplicidad psico-biológica.

Se ha llegado a decir que la filosofía de Plotino es sobre todo “una investigación del yo, un análisis psicológico en el que llegó a descubrir la existencia en el alma de fenómenos inconscientes y subconscientes que, para llegar a ser plenamente conscientes, deben procesarse, de tal forma. que esos fenómenos lleguen a reflejarse en la imaginación como en un espejo”⁸⁵⁹. Evidentemente, en la misma formulación de la pregunta, se encuentra el sentido, no ya dualista, sino pluridimensional que Plotino tiene del hombre –empieza el camino con Platón pero pronto se coloca por delante- y así dice: “la sustancia total del hombre está constituida por una multiplicidad debido a la presencia en nosotros de elementos más valiosos que los puramente animales que intervienen en su formación”⁸⁶⁰. Y más adelante aclara: “Es verdad que obramos el mal vencidos por la parte inferior, pues “nosotros” somos una multiplicidad”⁸⁶¹.

⁸⁵⁸ *Enéada* I 7, 1, 15-20.

⁸⁵⁹ Igal, Jesús, *Introducción en Plotino, Enéadas*, Editorial Gredos – Planeta Agostini, 1996, págs. 87-88.

⁸⁶⁰ *Enéada* I 7, 9-10.

⁸⁶¹ *Ibd.* I 9, 5-10.

Como vimos en la capítulo anterior, la neurobiología de nuestro tiempo distingue, en la aparición del sí mismo, del yo, del auto, las múltiples actividades psicobiológicas que se coordinan en el cerebro y que hacen posible la autonomía biológica de los seres vivos, a cuya autorregulación, se le da el nombre de homeostasis. Asimismo, citábamos al neurocientífico Antonio Damasio: “El motor que sustentó los avances culturales de la humanidad, es, a mi juicio, el impulso autorregulador llamado homeostático. De una u otra manera, los avances culturales expresan la misma meta que la forma de homeostasis biológica. Los avances culturales responden a una detección del desequilibrio en el proceso de la vida y tratan de corregirlo. La biología y la cultura son plenamente interactivas. Las variedades biológica y sociocultural de la homeostasis promueven el mismo objetivo, la supervivencia de los organismos vivos que habitan. El modo en que los seres humanos gestionan la vida requiere de las dos homeostasis en interacción continua”⁸⁶².

Como veremos, cuando Plotino distingue, entre la actividad del alma superior y la que corresponde al alma inferior, está poniendo de relieve que, en la gestión de la vida humana, se da un proceso múltiple de carácter ascendente que se inicia con la generación de los fenómenos psicobiológicos y, a través del cerebro, alcanza hasta los pensamientos de la mente. Vio claro, no solo que se trataba de un proceso, sino, sobre todo, que se trataba de un proceso, cuyos distintos elementos tenían un carácter complementario, lejos, por tanto, del antagonismo platónico entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Plotino que ha pasado a la historia como el teólogo de la Transcendencia, sin embargo, su antropología iluminó aquellas zonas del psiquismo humano que no podían explicarse ignorando el soporte de los fenómenos biológicos, como si el cuerpo y el alma fueran dos huéspedes de la casa

⁸⁶² Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, op.cit., ed.cit., págs. 436 a 439.

del hombre ajenos el uno al otro o, enemigos, como insistía el platonismo, entonces y hoy.

Cuando se pregunta Plotino a qué elemento de los múltiples que le constituyen al hombre hay que atribuirle la autoría de los sentimientos, de las sensaciones o de los actos morales, parece claro que considera que esa facultad o entidad que es como el centro de imputación de todas sus acciones, sean fisiológicas, psíquicas o racionales o bien una mezcla de ellas, es inmanente al hombre. Entidad que es la residencia del libre albedrío y de la autonomía del hombre que, en la concepción plotiniana, es una y múltiple, unimúltiple. Que la autonomía moral es un proceso de síntesis de los elementos inferiores a los superiores va a constituir la línea central del pensamiento de Plotino. Como dice gráficamente el profesor Jesús Igal: “el yo plotiniano es una especie de ascensor móvil capaz de recorrer todos los pisos del psiquismo humano e instalarse en cualquiera de ellos”⁸⁶³. A continuación analizamos tres textos en los que Plotino explica su respuesta.

2.1.2.2.-“El yo es el alma entera”

Esta plural y diversificada idea del *autos*, del sí mismo del hombre, la expresa Plotino de la siguiente manera: “Puede suceder, en efecto, que aun sin ser uno consciente de que retiene algo, lo retenga en su interior más tenazmente que si lo retuviera a sabiendas”⁸⁶⁴. Y más adelante dice: “Porque no todo cuanto hay en el alma es ya por eso perceptible conscientemente, sino que nos llega a “nosotros” – al yo – cuando nos entra en la percepción sensible. Ahora bien, cuando una cualquiera de las partes que están activas no se comunica a la facultad sensitiva, todavía no ha atravesado el alma entera. Así pues, no tenemos noticia todavía porque estamos

⁸⁶³ Igal, Jesús, *Introducción a las Enéadas*, op.cit., ed.cit., pág. 92.

⁸⁶⁴ *Enéada IV* 4, 5-10.

solamente en compañía de la facultad sensitiva ya que, no somos una parte del alma, sino el alma entera”⁸⁶⁵.

En este texto identifica al yo con el alma entera. Y al mismo tiempo empieza a explicar el carácter unimúltiple del hombre en el que existen zonas de vida con un diferente nivel de autopercepción. Reconoce que existe una frontera que nos separa del mundo y que mientras esa frontera no sea traspasada por la percepción sensible, el alma es decir, el yo, solamente tendrá un conocimiento fraccionado, infraconsciente. Porque Plotino nos está diciendo que la complejidad unimúltiple del alma entera abarca lo sensible consciente e inconsciente, lo racional discursivo y la intelección. Y que el trabajo unificador de todos esos elementos se produce en el yo. No pronuncia Plotino la palabra autonomía, pero sí insiste en el concepto de autodomínio y autosuficiencia. ¿O es que la autoridad que gobierna ese microcosmos del hombre es una autoridad exógena y heterónoma?

2.1.2.3.- “Somos un intermedio entre dos potencias”.

“Somos esto que es lo propio del alma: un intermedio entre dos potencias, una peor y otra mejor: una peor que es el sentido, y otra mejor, que es la inteligencia. Pero se está de acuerdo, a lo que parece, en que el sentido es siempre nuestro porque siempre tenemos sensaciones, mientras se duda de que la inteligencia lo sea porque no siempre la ejercitamos y porque es transcendente. Y es transcendente porque no es ella la que tiende a nosotros, *sino nosotros los que tendemos a ella cuando miramos arriba*. El sentido es nuestro mensajero y la inteligencia nuestro rey”⁸⁶⁶.

En este segundo texto identifica el yo con ese nivel intermedio que se da entre la potencia de los sentidos y la potencia de la inteligencia. No hay por ninguna parte un juicio exclusivista. Y entre esas dos potencias hay unas tareas más propias

⁸⁶⁵ *Ibd.* V 1, 12, 9-10.

⁸⁶⁶ *Enéada* V 3,3, 39-45.

del sentido y otras que son más propias de la inteligencia. El carácter intermedio de ese nivel radica en la distinción que la neurobiología de nuestro tiempo hace entre actividades psico-biológicas y actividades neurocerebrales, otorgando a estas últimas el protagonismo de las actividades más espirituales y sublimes de que el hombre es capaz. De ahí que Plotino respecto de la potencia inteligencia dude de que sea una potencia exclusivamente humana por dos razones: porque no siempre el hombre actúa inteligentemente y porque es transcendente. Y es interesante que al explicar lo que, en este texto, entiende por transcendencia, pone en el yo del hombre la iniciativa de su búsqueda. No se trata de una transcendencia sobre-natural y avasalladora que, desde el supercielo de Platón, impone sus criterios, sino que la iniciativa procede del hombre en ese proceso originario por el que busca continuamente las razones últimas de las cosas. O, como dice la Física moderna, la ecuación unificada del universo.

Claro que, en la época de Plotino -siglo III (d.n.e.)-, cuando el hombre miraba hacia arriba, la transcendencia implicaba romper las barreras de la experiencia racional para entrar en el mundo de la mitología. Y en todo caso, “mirar hacia arriba” es una expresión equívoca porque, los conceptos universales, los transcendentales, no son posibles, si no se mira por encima de las realidades empíricas para descubrir esa nota común que les trasciende. En cierto modo, parecería existir una cierta contradicción entre su teoría de las Tres Hipóstasis, que están presente, a la vez, en la naturaleza y en el hombre, la segunda de las cuales es la Inteligencia y, esta otra forma de referirse a la transcendencia de la inteligencia, que se origina cuando es el hombre el que mira hacia arriba. Pero volveremos sobre esta cuestión más detenidamente.

Desde luego, una forma bien original de plantearse el problema de la autonomía del hombre es ésta que emplea Plotino cuando dice: “Somos esto que es lo propio del alma: un **intermedio** entre dos potencias, una peor y otra mejor, una peor

que es el sentido, y, otra mejor que es la inteligencia.” El propio neurocientífico Antonio Damasio, como hemos visto, suscribe ese concepto de **intermedio** que se da entre las sensaciones y el cerebro para hacernos responsables de nuestras decisiones sobre el mundo y el hombre. La genealogía de la moral se produce a través de un puente entre los datos de los sentidos y los datos socio-culturales que nos proporciona la inteligencia.

Y para que no haya dudas sobre el autodomínio que Plotino predica del hombre, concluye este texto con una espléndida metáfora: “El sentido es nuestro mensajero y la inteligencia nuestro Rey”⁸⁶⁷. Un rey aislado, se muere porque no gobierna sobre nada y, un mensajero, sin saber a dónde ir, es una contradicción.

2.1.2.4.- “El hombre es una multitud”.

“Este hombre ilumina al segundo, y éste al tercero; pero éste último comprende en cierto modo todos ellos, no convirtiéndose en aquellos, sino estando al lado de aquellos: Solo que un hombre actúa según el tercero, otro recibe un influjo del segundo y otro toma su actividad del primero. Cada uno es el hombre según el cual actúa, aunque cada uno contiene todos y, por otra parte, no contiene todos”⁸⁶⁸. El comentario a éste texto que se contiene **en la nota 18 al pie de la página 426 de la Enéada VI, 7, 6** dice: “Hay tres niveles en la existencia humana. El hombre en el nivel transcendente (VI 7, 6,12) que ilumina al hombre sensible, el cual a su vez, ilumina al tercer hombre, físico-corporal. Se entiende que estos tres tipos pueden, más aun, tienen que coexistir en el mismo hombre. Pero no cabe ninguna duda que el primer hombre es el preeminente”⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Enéada V 3, 45.

⁸⁶⁸ Enéada VI 7, 6, 12-15.

⁸⁶⁹ O'Daly, Gerard J.P., *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs.37 y 59, citado por Jesús Igal en op.cit., ed.cit.

Aquí confirma Plotino su teoría de que el hombre es una multitud y declara que, en un mismo hombre, conviven tres hombres según el nivel de actividad que le sea propio a cada uno y le mantenga activo. Así, para Plotino, no es el obrar el que sigue al ser, sino al revés. Lo que define al hombre es la acción. En lo que, una vez más, no solo coincide con Protágoras “la mano es el origen del pensamiento” sino, como ya vimos, con la neurobiología contemporánea que sostiene, que el yo no es el director del proceso neurobiológico, sino que aparece al final del mismo.

Viene a decir Plotino que hay tres niveles en la conducta humana que definen un tipo de hombre: el hombre transcendente, el hombre sensible y el hombre biológico. Se trata de tres niveles de actividad que conviven en el mismo hombre. Pero el hombre más excelente es el primero. “Cada uno, dice, es el hombre según el cual actúa, aunque cada uno contiene todos y, por otra parte, no contiene todos.” Es la ambigüedad, quizás inevitable, cuando el ojo de una mente singular ve más allá que el resto de los mortales. Pero, desde Plotino, ya no es pensable la autonomía moral si no se entiende esa pluridimensión del hombre y, por el contrario, continua considerándosele, simplemente, como un compuesto del alma, por un lado, y del cuerpo por el otro.

Lo interesante de esta plural comunidad humana que es el hombre es que se trata de una comunidad unimúltiple, en la que conviven diversas maneras de entender la vida. Podríamos preguntarnos ¿cabe una manera más plástica y breve de plantearse lo que debe ser una convivencia plural y tolerante? Sin decirlo expresamente, el sentido de la moral plotiniana es antropocéntrico. No concibe otro escenario para la convivencia que el de la plural dimensión que surge de la propia vida del hombre que, tolerándose a sí mismo en su diversidad, se proyecta en la comunidad también diversa y plural. En la convivencia de los tres hombres de

Plotino, de un modo natural, se excluyen la uniformidad, la sumisión y el despotismo.

2.1.2.5.- La vida misma no es propia del alma exclusivamente sino del compuesto.

La penetración de Plotino le lleva a comprender que aun atribuyendo al alma la preeminencia, “la vida misma no es propia del alma exclusivamente sino del compuesto. “O, mejor, añade, no será del alma la vida del compuesto. Y tampoco será la potencia sensitiva la que sienta, sino **el poseedor** de la potencia”. Y da un paso más, en cierto modo espectacular, y autopreguntándose, dice: “si la sensación es un movimiento que, a través del cuerpo, termina en el alma, ¿cómo no ha de sentir el alma? Porque estando presente la potencia sensitiva y estando igualmente el alma presente, será el compuesto el que sienta cuanto sienta.”⁸⁷⁰

Finalmente, con toda sutileza va a explicar que, una cosa es la unión del alma con el cuerpo y sus potencias psíquicas y, otra, que el alma se entregue al compuesto, sino que, sin perder su preeminencia, es precisamente del alma de donde se proyecta una luz que “convierte al animal en una entidad distinta, en la que viene a radicarse la sensibilidad y a constituirse en el sujeto de todas las emociones y afecciones. Y para más claridad, concluye Plotino que, “si ciertamente siempre declaramos que somos “nosotros” los que sentimos, es porque el hombre está constituido por una multiplicidad de elementos, no yuxtapuestos o disgregados, sino unidos sin confundirse. Nosotros somos una realidad psicobiológica “unimúltiple”⁸⁷¹.

Distingue que la potencia sensitiva del alma no se dedica a la percepción de las cosas sensibles, que es la función propia de los órganos corporales, sino que, el alma lo que percibe, son las impresiones provocadas por las sensaciones. Porque esas

⁸⁷⁰ *Enéada* I 1, 6, 5-15 y I.1, 7, 1-5.

⁸⁷¹ *Ibd.* I 1, 7, 5-9.

impresiones ya han alcanzado el grado de inteligibilidad que les hace perceptibles por el alma inteligente. “Y, dice Plotino, de estas formas es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones y, por tanto, el autodomínio sobre el animal. **Y aquí es donde principalmente está nuestro yo**”⁸⁷².

En conclusión, de los diversos elementos que constituyen al hombre, el centro de imputación de los sentimientos, de las sensaciones y de la actividad inteligente, se encuentra en esa zona en la que interactúan los sentidos y la inteligencia, que Plotino en su peculiar antropología, unas veces llama “alma” y otras veces “nosotros” o “yo”. Como señaló el profesor de cultura clásica en la Universidad de Oxford, Eric Robertson Dodds: “La exploración del yo es el corazón del plotinismo”⁸⁷³.

2.1.2.6.- Inmanencia y transcendencia. El Uno-Bien no es un Dios que habita en el hombre.

La originalidad de Plotino radica en que los datos que ha observado en el análisis de la actividad del yo, los vincula con la concepción metafísica de la Transcendencia de las Tres Hipóstasis, y lo hace, de tal modo, que reconoce por un lado el carácter inmanente de los fenómenos psicobiológicos del hombre y, por otro lado otorga, el estatuto ontológico de transcendentales, a su inteligencia, a su alma y a su tendencia vital a la Unidad y a la Multiplicidad. “Las Tres Hipóstasis, dice Plotino, del mismo modo que existen **en la naturaleza**, así hay que pensar que también habitan en el hombre”⁸⁷⁴.

Cuando Plotino se plantea el problema de la transcendencia y, equipado con la triple dimensión de las facultades del hombre, la relaciona con la metafísica

⁸⁷² *Ibd.* I 1,7, 10-19.

⁸⁷³ Citado por Jesús Igal en la *Introducción general a las Enéadas*, pág.87.

⁸⁷⁴ *Enéada* V 1, 10, 5-8.

transcendental de las Tres Hipóstasis, está reconociendo la independencia del hombre porque su relación con las Tres Hipostasis es exclusivamente metafísica, no tiene un carácter teológico-religioso, ya que no estamos ante un Dios Creador, cuya transcendencia sería de dominio, sujeción, dependencia y sumisión de la creatura, sino, ante una Realidad Transcendente impersonal, que tiene con la autonomía moral una relación de referencia natural, espontánea y libre. “¿En qué sentido usamos el término Uno? Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso”⁸⁷⁵. “Tampoco el Uno tiene pensamiento, so pena de tener alteridad. Pero el que existe solo, ni conoce nada ni tiene nada que desconocer, sino que, siendo uno y estando consigo mismo no necesita pensarse a sí mismo. Hay que quitarle, pues, el pensar, el comprender y el pensamiento de sí mismo y de los demás. Se trata de un Pensamiento que no piensa, sino que, es causa de que piense otro. Ahora bien, no es lo mismo la causa que lo causado, y **la Causa de todas las cosas no es ninguna de ellas**”⁸⁷⁶. La ruptura plotiniana con la idea teológica de una Transcendencia extra-cósmica y divina, amorosamente invasiva y transgresora de la autonomía ontológica del hombre, es tan clara como radical. En la sección sexta y séptima de este Capítulo VI, que dedica a describir minuciosamente lo que es el Uno, todas las referencias son metafísicas, y, podríamos decir que, la misma noción de Dios es para Plotino como una manera de calificar a algo de excelente, como es el caso del Uno en cuanto principio del que todo procede, del que ya ha dicho que ni es Dios, ni piensa. El filósofo de la Antigüedad Dodds comenta, con cierta ironía, en su libro *Las Confesiones de Agustín*: “Plotino nunca cotillea con el Uno como lo hace Agustín en Las Confesiones”⁸⁷⁷.

Lo que ocurre es que, la élite intelectual de la época (siglo III d.n.e), tenía que moverse entre el fuerte impacto causado por la apelación a la transcendencia divina

⁸⁷⁵ *Ibd.* VI, 9, 6 5-15.

⁸⁷⁶ *Ibd.* VI,9, 6, 40.

⁸⁷⁷ Citado por Peter Brawn en *Agustín*, ed. Acento, 2001.

de Platón y el realismo metafísico-biológico de Aristóteles. Y Plotino supo ser, audaz y original, tanto en un caso como en otro.

Pero Plotino que ha dicho que, “del mismo modo que las Tres Hipóstasis existen **en la naturaleza**, así hay que pensar que también habitan en el hombre,” quiere conocer hasta qué punto la existencia del libre albedrío, es una realidad inmanente propia del alma humana, de tal modo que podamos afirmar que las Tres Hipóstasis, por darse en la **naturaleza** - no en una Persona Sobre-Natural y Divina- cohabitan con un hombre que es un ser autónomo en el ejercicio de su albedrío. Y, así, se pregunta:

2.1.3.- “Si el libre albedrío reside en la voluntad ¿cuándo el hombre puede decirse que goza del autodomínio indiscutible para actuar moralmente?”⁸⁷⁸.

Lo que quiere buscar Plotino es la raíz y disposición última por la cual el hombre es como es y se comporta como tal. “¿qué hay que exista solo y de sí mismo si proviene de otro y tiene su principio en otro y gracias a él es como es? Porque por él vive y vive conforme está modelado”⁸⁷⁹. Inicia un proceso de análisis basándose en la experiencia de la conducta humana y, en el mismo interrogante ya está anunciando la originalidad de su respuesta, que va a ser una síntesis nueva de inmanencia-transcendencia sin salirse del orden de la realidad espacio-temporal. El mismo proceso que va a seguir en el análisis, va a ser relevante y sugerente para los propósitos de esta tesis.

Conviene tener presente que la respuesta que dio Platón a esa pregunta es que gracias a la Voluntad divina de la que el hombre *participa*, éste puede actuar moralmente. Pero, como vamos a ver, Plotino parte del análisis de la actividad moral

⁸⁷⁸ *Enéada* VI, 8, 3, 2-5.

⁸⁷⁹ *Ibd.* VI 8, 2, 23-25.

del hombre y, ello le obliga a seguir un camino distinto al de Platón, porque, para Plotino, si partimos de los datos de la experiencia racional, no se puede legitimar una respuesta que no está avalada por esa experiencia. Resumimos de este modo los argumentos con los que Plotino va a responder a su propia pregunta:

“¿cuándo el hombre puede decirse que goza del autodomínio indiscutible para actuar moralmente?”⁸⁸⁰

Primero.- Quiere averiguar si nuestro libre albedrío no se ve condicionado por estos motivos: las tendencias pasionales, los deseos, los contenidos esotéricos, la concupiscencia, la ira o la fantasía. Admite que muchas veces obramos por alguno de esos motivos. Pero entonces no actuamos libremente porque somos arrastrados adonde ellos quieren llevarnos “¿cómo podemos ser dueños de aquello adonde somos conducidos?”⁸⁸¹ Así que ¿somos esclavos de la concupiscencia y de las doctrinas esotéricas o, solamente forman parte de nuestras decisiones, pero no son determinantes?

Segundo.- Con respecto a los deseos razonables dice que únicamente lo son aquellos que son rectos y, en este caso, hay que discernir si se trata de deseos conformes con la naturaleza animal del compuesto, en cuyo caso el alma estaría obedeciendo al imperativo de la naturaleza o, bien se trata de **deseos del hombre en cuanto solo alma** y, entonces, muchos de los actos que vulgarmente se consideran sometidos a nuestro arbitrio, como no tendrían que pasar por la aduana del compuesto, serían realizados libremente, ya que no estarían condicionados por las afecciones del cuerpo. Dentro de la multiplicidad que es el hombre, Plotino otorga un lugar para el hombre capaz de tener una actividad humana con independencia de los condicionamientos psicobiológicos del cuerpo. Sin embargo, en todo caso, estamos dentro de uno de los posibles tipos de hombre porque, no es el alma sola,

⁸⁸⁰ *Enéada* VI 8, 5, 18-30.

⁸⁸¹ *Ibd.* VI 8, 2, 19-20.

sino **el hombre-alma**. El humanismo plotiniano no solamente es polifacético, es pluridimensional y, tiene la osadía, de uncir a su antropología todas las variables de la filosofía tradicional respecto a la incógnita de las relaciones del cuerpo y la mente. Pero cabría preguntarse ¿es que para Plotino el alma es libre cuando no depende del cuerpo? Cuestión a la que responde a continuación.

Tercero.- En realidad, ni las sensaciones, ni la sola razón, nos hacen dueños de nuestros actos. Una cosa es sentir y conocer lo que estamos haciendo y, otra muy distinta, dice Plotino, el impulso o la razón que nos conduce a la acción. Porque si se da el caso de que sea la razón la que actúa y domina, independientemente de los deseos y tendencias del compuesto, entonces el libre albedrío residirá en la inteligencia. Al llegar a este punto, Plotino va a hacer una declaración que revela la profundidad de su mirada en esta decisiva cuestión sobre la autonomía del hombre: “Es que todo cuanto entra en el ámbito de la acción, aun cuando domine la razón, está **mezclado** y no puede poseer el libre albedrío en toda su pureza”⁸⁸². Esa mezcla es lo que la neurociencia contemporánea ha llamado, como vimos anteriormente, la homeostasis biológica y la homeostasis sociocultural, en cuanto sistemas interdependientes, interactivos y autorreguladores de la conducta humana.

Cuarto.- Para que el hombre goce del autodomínio indiscutible, el libre albedrío no solamente debe radicar en la voluntad sino también en la razón, pero en una razón recta, e incluso, es necesario avanzar un paso más, de modo que se trate de una razón ilustrada – “ciencia” es la palabra que usa Plotino- “porque, posiblemente, no porque uno piense y obre rectamente goza de autodomínio, sino que con frecuencia es la suerte o la imaginación quien le guía a donde es debido”⁸⁸³. Y esa razón ilustrada se alcanza mediante el conocimiento y la reflexión intelectual. “Reservaremos el autodomínio para el que, gracias a las actividades de la inteligencia,

⁸⁸² *Enéada* VI 8, 2, 28-35.

⁸⁸³ *Ibd.* VI 8, 3, 5-10.

está libre de las afecciones del cuerpo, refiriéndose el libre albedrío a un principio nobilísimo cual es la actividad de la inteligencia”⁸⁸⁴.

Por tanto, a la pregunta inicial: ¿cuándo el hombre puede decirse que goza de autodomínio indiscutible para actuar moralmente? Plotino va a contestar que “admitiremos que son realmente libres los principios derivados de la actividad de la inteligencia y concederemos que los deseos provocados por la actividad intelectual no son involuntarios”⁸⁸⁵.

Llegado este punto en el que la voluntad guiada por la inteligencia es la que nos garantiza la autonomía del hombre, Plotino va a profundizar en su análisis para asegurarse de que la inteligencia no nos induzca al error.

2.1.4.- “La inteligencia misma nos plantea un problema, puesto que realiza el acto que le pide su naturaleza y tal y como se lo pide ¿cómo puede decirse que goce de autodomínio y albedrío si no está en su mano dejar de realizar el acto?”⁸⁸⁶

La primera observación es que, una vez más, la misma formulación de la pregunta, es una extraordinaria anticipación de la formulación que, la filosofía moral hará en el siglo XVIII, afirmando que **el hombre es su propia autoridad moral**.

Para Plotino las propuestas que nos hace la inteligencia responden a una autoridad que no puede ser desobedecida. Y en este momento hay que pronunciarse por el carácter de esa autoridad. Porque, una de dos, o se trata de una autoridad que radica en el hombre, o se trata de una autoridad ajena a él. Sin embargo, la audacia dialéctica de Plotino va eludir esa disyuntiva. La autoridad plotiniana ni va a radicar exclusivamente en el hombre ni va a ser extrínseca al hombre. En cierto modo va a

⁸⁸⁴ *Ibd.* VI 8, 3, 16-20.

⁸⁸⁵ *Enéada* VI 8, 3, 20-24.

⁸⁸⁶ *Ibd.* VI 8,4, 5-9.

tener el mismo carácter que tienen los conceptos universales cuya universalidad o transcendencia no es posible sin su fundamento en los individuos. Lo que determina la acción moral del hombre es su tendencia al bien, por tanto, cuando su inteligencia le revela que la acción que persigue tiende al bien, lejos de sentirse coaccionado por un motivo externo lo que percibe es que la acción se identifica con las más profundas aspiraciones y deseos de su propia naturaleza. Porque “lo involuntario consiste en verse desviado a viva fuerza del bien y cuando se le encamina hacia algo que no es su propio bien”⁸⁸⁷.

2.1.4.1.- La naturaleza inmanente de la inteligencia, que reside en alma inferior, tiene el autodomínio que le conduce al bien.

En este caso, parecería que la tendencia al bien es algo que se nos impone y por tanto que nos somos libres para rechazarlo, excepto cuando la fuerza de las pasiones nos aparta involuntariamente de su camino. Y a la pregunta ¿puede decirse que somos libres para hacer el bien? Plotino hace, una vez más, con su respuesta, una afirmación de la autonomía moral: “la naturaleza inmanente de la inteligencia, que reside en el alma inferior, tiene el **autodomínio** que le conduce al bien y, por tanto, si no actúa ni por otro ni a merced de otro ¿cómo no ha de ser libre?”⁸⁸⁸

A continuación aborda Plotino el delicado problema de cómo compaginar la idea del Bien en tanto entidad transcendente, con la libertad y el autodomínio de la virtud y la inteligencia del alma inferior. En nuestra opinión y, de acuerdo con el objetivo de esta tesis, dado el carácter lógico-metafísico que atribuye a la transcendencia del Bien, se otorga una preeminencia al carácter antropológico en cuanto que el bien es inmanente al alma inferior y, como ha señalado el profesor Jesús Igal, “la psicología corrobora a la metafísica: el deseo del bien es inconsciente e

⁸⁸⁷ *Ibd.* VI 8, 4, 12-18.

⁸⁸⁸ *Enéada* VI 8, 4, 12-28.

instintivo”⁸⁸⁹. Estaríamos en una situación diferente si la transcendencia plotiniana implicara una vinculación de carácter religioso. Pero como ha dicho el profesor A. Reyes “el Bien transcendental de Plotino no tiene una voluntad deliberada de salvar a los hombres”⁸⁹⁰. “El Bien se mantiene en sí mismo sin necesidad de dirigirse a otro, cuando son los otros los que se dirigen a él, y sin necesitar nada de nadie”⁸⁹¹.

Cuando la mente discursiva se pregunta por la realidad que conoce “lo hace partiendo de los datos conocidos a través de la percepción sensible, pero el juicio que emite sobre esos datos lo **posee ya por sí misma** gracias a que posee **en sí misma una norma del bien**”⁸⁹². Desde el punto de vista de esta tesis se trata de una transcendencia que se constituye en la referencia metafísica para toda tendencia al bien. Es como una brillante y sugerente anticipación de lo que Kant llamará el imperativo categórico.

Y como Dios, en el pensamiento plotiniano, no crea el mundo sino que este procede del Uno-Bien más por plétora que por un deliberado designio, no es posible considerar su transcendencia como una obligada dependencia o vinculación sacral o religiosa con sus creaturas. El sentido religioso del concepto de transcendencia no es plotiniano sino escolástico.

2.1.4.2.- En la naturaleza uni-múltiple del hombre tiene su fundamento la metafísica transcendental de las Tres Hipóstasis.

Probablemente la preeminencia de la inmanencia sobre la transcendencia en relación con el fundamento de la autonomía y el libre albedrío del hombre, se expone con toda claridad en el siguiente texto del pensador pagano: “Si bien es verdad que la inteligencia tiene un principio distinto a ella – la Segunda Hipóstasis-

⁸⁸⁹ Igal, Jesús, *Introducción a las Enéadas*, opsc .cit., pág. 39.

⁸⁹⁰ Reyes, A., *La filosofía helenística*, págs. 249-251

⁸⁹¹ *Enéada* VI 8, 7, 45.

⁸⁹² *Ibd.* V 3, 3, 10-13.

pero no está fuera de ella sino en el Bien. Y si actúa por razón del Bien, tanto más goza del autodomínio y el libre albedrío, puesto que **la libertad y el autodomínio** se buscan por motivo del Bien”⁸⁹³. Además, las Tres Hipóstasis de Plotino, el Uno-Bien, la Inteligencia y el Alma, son simultáneamente trascendentes e immanentes a toda realidad, predominando su carácter immanente en cuanto que la unidad es un constitutivo esencial del hombre, verificable por la experiencia e identificado como una propiedad transcendental con el Uno-Bien. “Este principio es el más firme de todos: el que establece que todos los seres aspiran al bien, que se verifica en el supuesto de que todos los seres tiendan a la unidad y constituyan una unidad y de que la unidad sea el objeto de su aspiración. Y, por eso, el bien tampoco hay que buscarlo fuera. Pues si el bien es ser y está en el ser, el bien de cada uno estará en sí mismo”⁸⁹⁴. Como ha dicho el profesor Emilio Lledó, “el bien aparece ya identificado con un hombre en el mundo y no como una Idea separada de él.”(*Introducción a las Éticas*. Emilio Lledó págs. 80-83. op. cit.)

Y ese texto concluye con la expresión de lo que nosotros entendemos que es una declaración de la preeminencia del carácter immanente de la actividad y de la autonomía moral del hombre: “Si, pues, actúa por razón del Bien, tanto mayor es su albedrío, ya que *tendiendo* al Bien **espontáneamente**, logra con ello **quedarse a la vez en sí misma**, pues tiende a aquél que va a ser lo mejor para sí misma”⁸⁹⁵. Importa hacer dos observaciones: en primer lugar la tendencia al bien no es sugerida ni obligada sino espontánea. La iniciativa es antropocéntrica. Y, en segundo lugar, aunque parece que **tender a**, es enajenarse, sin embargo por tratarse del bien es posible **tender a** y, a la vez, quedarse en sí misma. Ambivalencia o dualidad que solamente puede darse en el hombre por ser una multiplicidad capaz de realizar una actividad moral.

⁸⁹³ *Enéada* VI, 8, 4, 34-38.

⁸⁹⁴ *Ibd.* VI 5, 1, 10-25.

⁸⁹⁵ *Ibd.* 4, 37-40).

Y para que no queden dudas sobre el carácter inmanente de la actividad moral del hombre, se hace Plotino esta pregunta decisiva: “Entonces el autodomínio y el libre albedrío, ¿residen en la sola inteligencia pensante, en la inteligencia pura, o también en el alma que actúa conforme a la virtud?”⁸⁹⁶ Realmente de la observación de la única experiencia moral que está a nuestra alcance que es la vida del hombre, Plotino, que supo ver que el hombre es un compuesto constituido, no solo, por una estructura biológica diversificada, sino también, por diferentes niveles de percepción en la estructura de su psiquismo, y que, por tanto, su conocimiento no se agota diciendo que es un animal racional, contestó a esa pregunta reconociéndole al hombre individual toda la iniciativa y toda la dignidad moral: “Es un criterio acertado considerar que en el alma, que hace de su parte cuanto puede, residen el autodomínio y el libre albedrío”⁸⁹⁷.

2.1.5.- “¿En qué sentido decimos, pues, que está en nuestra mano el ser buenos y que la virtud no admite dueño?”⁸⁹⁸

Ahora Plotino parece que ha descubierto que no está todo dicho cuando afirmamos que nuestra tendencia al bien reside en la inteligencia, porque ha observado en el hombre lo que llamamos la acción: el obrar, los hábitos de comportamiento. Y quiere saber, si puede establecerse alguna relación entre esos hábitos, normalmente constantes, generados por la virtud, el autodomínio y el libre albedrío, o si estos son atribuibles exclusivamente a la inteligencia. ¿Puede estar en nuestra mano obrar noblemente? Ante el hecho de que la virtud actúa constantemente tanto para recuperar el orden sobre las pasiones como para arriesgarse en beneficio de los demás, no tendría sentido atribuir exclusivamente el libre albedrío y el autodomínio a la inteligencia y, por tanto, necesitamos saber en

⁸⁹⁶ *Enéada* VI 8, 5, 5-9.

⁸⁹⁷ *Ibd.* 10-12.

⁸⁹⁸ *Ibd.* VI 8, 5, 10-35.

qué relación se encuentra la virtud misma, con la inteligencia y la voluntad, en cuanto hábito y en cuanto disposición del alma para el bien obrar.

Tiene interés la teoría de Plotino sobre la virtud ya que, como sabemos, en la cultura pagana se alcanzó un elevado grado en la vida virtuosa de los hombres, tanto de la antigüedad clásica como durante la civilización del Imperio Romano, que, sin embargo, fueron objeto de una profunda revisión crítica por el pensamiento cristiano de los primeros siglos y, sobre todo, por la escolástica, que llegó a afirmar que, tanto la autonomía moral del hombre como sus virtudes cívicas y morales, eran un obstáculo para alcanzar la perfección humana. Y se presentarían, tanto las virtudes infusas de Tomás de Aquino como la teología sobre la gracia de Agustín de Hipona, como medios más eficaces para la perfección del hombre. Desde entonces, y hasta la edad Moderna, la autonomía moral fue una entelequia sospechosa de herejía.

“La virtud, dice Plotino, una vez originada, establece el autodomínio y la libertad y no permite que sigamos siendo esclavos de las cosas que éramos antes. Así, la virtud es una especie de segunda inteligencia.”⁸⁹⁹ Sin embargo, Plotino observa que, entonces, el problema sería que la virtud quedaría como una actividad exclusivamente vinculada a la inteligencia, pero “si antes relacionamos con la voluntad todo lo que está a nuestro libre albedrío cuando decíamos que es lo que sucederá o no según que nosotros lo queramos”⁹⁰⁰, ahora parece, reflexiona Plotino, que hemos considerado que la voluntad ha sido desplazada del ámbito propio de la virtud, cuando, precisamente, la experiencia del comportamiento humano nos dice que la voluntad es el motor de la virtud.

Pero la reflexión de Plotino le lleva a corregirse y a explicar que no se da tal desplazamiento. “Porque el libre albedrío y la voluntad de la que hablamos es la voluntad soberana y se mantiene en sí misma aun cuando se vea forzada a dar

⁸⁹⁹ *Enéada* VI 8,5, 30-35.

⁹⁰⁰ *Ibd.* VI 8, 1, 30-34.

órdenes relativa a lo exterior. Cuantos actos, pues, provienen de ella y por ella, están a nuestro arbitrio, tanto los externos como los que realiza en sí misma”⁹⁰¹.

El que ha descubierto, en la psicología humana, lo que llama la realidad unimúltiple, va a destacar que la urdimbre de estas tres realidades, virtud, inteligencia y voluntad, se manifiesta en que se dan coordinadas en cada acción moral. “Ahora bien, dice, la voluntad es la intelección, pero se llama voluntad porque es conforme a la inteligencia, pues la llamada “voluntad” imita lo que se conforma a la inteligencia. En efecto, la voluntad es **deseo** de bien, mientras que el pensar verdadero **está** en el bien. La inteligencia posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección. Si, pues, poníamos el libre albedrío en la voluntad del bien, ¿cómo no ha de tener albedrío lo que está ya instalado en donde la voluntad desea estar?”⁹⁰²

Y en cuanto a la virtud, Plotino resuelve la cuestión otorgando a la virtud el mismo estatus ontológico que a la inteligencia porque “la virtud es una especie de segunda inteligencia y un hábito que intelectualiza, por así decirlo, el alma. Por tanto, concluiremos que la virtud y la inteligencia son soberanas, que el albedrío y la libertad han de ser referidos a ellas que, como **la inteligencia y la virtud son autónomas**, la inteligencia se mantiene en sí misma y la virtud quiere mantenerse en sí misma dominando sobre el alma de manera que ésta sea buena. **Y, en conclusión, la autonomía y el albedrío que hay en las acciones no son referibles a una acción externa sino a la actividad interna de la virtud misma**, es decir, a su actividad intelectual y contemplativa”⁹⁰³.

En la historia del pensamiento moral se ha expresado de diversas maneras lo que se entiende por la autonomía moral, pero la originalidad y la profundidad del

⁹⁰¹ *Ibd.* VI 8, 6, 29-32).

⁹⁰² *Enéada* VI 8, 6, 36-45.

⁹⁰³ *Ibd.* VI 8, 5, 25-35 y 6, 5-20.

análisis de Plotino ocupa un lugar preeminente, aun cuando, en la Edad Media, su teoría haya sido marginada y dejada en la penumbra, probablemente porque su síntesis metafísica de inmanencia-transcendencia suponía para la Escolástica una clara negación y brillante superación de la heterocracia moral.

2.2.- Inmanencia, transcendencia y autonomía moral.

No deja de ser curioso que las referencias a Plotino en la historia de la filosofía, prácticamente, lo que han logrado es que se le conozca exclusivamente como el filósofo de la Transcendencia divina. Lo que a nosotros nos parece es que, siendo cierta su aportación a la metafísica de la transcendencia, no es menos importante, su aportación a la antropología con especial referencia a la autonomía moral como realidad inmanente al hombre. Y ello es consecuente con su método de investigación, ya que, como dijimos anteriormente, para responder a la cuestión de si existe el libre albedrío en los dioses, dice Plotino que, en primer lugar, hay que empezar por investigar si ese libre albedrío existe en los hombres. “Debemos preguntarnos antes sobre nosotros mismos, sobre los cuales acostumbramos a hacerlo, si por ventura hay algo que esté a nuestro arbitrio”⁹⁰⁴.

2.2.1.- La transcendencia como concepto antropológico

Pero no se trata de un método inocente: partir del hombre y del mundo para llegar hasta la transcendencia, requiere saber muy bien la clase de vehículo que vamos a coger para ese viaje.

Porque, si no se admite la creencia de que el mundo haya sido creado de la nada, no puede tener validez la metodología que se ha llamado hierofánica y que,

⁹⁰⁴ *Enéada*. VI 8, 1, 13-15.

convierte al hombre y al mundo, en medios instrumentales al servicio del conocimiento de Dios, con todas las consecuencias de índole teocrática y autoritarismo sacerdotal que ello lleva consigo y que, en la historia de la humanidad han sido ilustradas, con hechos fehacientes, desde la Edad Media hasta hoy mismo. Y, en ese caso, la metodología para llegar a la transcendencia no puede ser más que antropocéntrica y, por tanto, la autonomía moral, liberada de una heteronomía inconsistente, se constituye en el origen y fundamento de una metafísica transcendental basada en la razón, quedando el transcendentalismo teológico sin otro fundamento que el de la fe o el mito. No sé si a esto se le puede llamar giro copernicano, pero, evidentemente, ahora al hombre no le viene de fuera su explicación, sino que, es a la transcendencia divina, a quien solamente de fuera le puede venir algún conocimiento. Con la particularidad de que siempre será –la transcendencia sobre-natural y divina- más una propuesta de fe que una conclusión verificable.

Por otra parte, todas las tradiciones religiosas monoteístas, que han pretendido alcanzar algún conocimiento del Ser Superior, han utilizado el método intramundano constituido por “las tres vías para llegar a Dios”: la de la causalidad, la negativa y la de la sublimación. Las tres vías tienen su fundamento en las creaturas y especialmente en el hombre: no hay efecto sin causa, los seres imperfectos suponen la existencia de un Ser perfecto y, la bondad y la belleza del mundo, residen en Dios en grado superlativo. Lo paradójico de la cuestión es que, surgiendo del hombre autónomo, esas vías se manipulan en su mismo origen y, lo que es un tren que marcha autónomamente por sí mismo, se transforma arbitrariamente en un robot teledirigido porque, no se da en el Cosmos la relación causa-efecto ya que, lo previo a la creación es la nada y, por tanto, no existe ninguna causa inmanente previa a los seres existentes pero, sin embargo, se utilizan como si fueran efectos, señales o símbolos de un Divino Creador “que mil gracias derramando pasó por estos sotos... y

con solo su figura vestidos los dejó de su hermosura”⁹⁰⁵, explicando y afirmando de este modo y, con imágenes de una gran belleza poética, la existencia de un Dios Creador, Omnisciente y Omnipotente.

2.2.2.- La transcendencia como una transgresión del nivel humano a otro extra-humano.

El colmo de la paradoja reside en que, utilizando esas tres vías humano-céntricas para llegar a Dios, los teólogos, en cuanto han llegado a su mágico Destino, en el viaje de retorno se sirven de esas mismas vías para degradar, someter y subordinar al hombre a los dictados de una heteronomía extraña al hombre. Como dirá Kant, en sus comentarios a las demostraciones de Dios de Tomás de Aquino, “se produce una transgresión cuando el santo teólogo pasa del nivel humano a otro extra-humano: como si el comienzo empírico pudiera conducir, sin ruptura metodológica, al final meta-empírico”⁹⁰⁶. Sin embargo, el problema del monoteísmo sigue intacto: ¿lo Infinito puede ser y relacionarse con lo finito sin violar el principio de no contradicción, que nos dice que, un ser, no puede ser y no ser al mismo tiempo? “La reducción del mundo a la condición de “creatura” es, correlativamente, postulación de Dios como solo cognoscible en y desde el mundo como su Creador”⁹⁰⁷. Y, en este caso, cabría preguntarse ¿quién es Arquetipo de quién?

Hay, pues, que partir del hecho de que Plotino concibió la suprema realidad Transcendental de las Tres Hipóstasis predicando de ella, en grado sumo, las propiedades que se dan naturalmente en el cosmos y en el hombre, como son la unidad, la inteligencia y el alma. Atributos que no proceden de la revelación divina sino de la propia autonomía del cosmos y del hombre. En definitiva, la teoría de las Tres Hipóstasis de Plotino -el Uno, la Inteligencia y el Alma- está constituida por

⁹⁰⁵ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual*.5, 20-25. Bac.1994.

⁹⁰⁶ *Critica de la razón pura, Dialéctica*. A 453-462.

⁹⁰⁷ Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, op.cit., pág. 405.

predicados antropocéntricos porque, como vimos anteriormente, para Plotino “cada ser tiende a la unidad y todos los seres por la unidad son seres”⁹⁰⁸, “en el hombre se da la doble inteligencia”⁹⁰⁹ y “hay en cada ser, además de la materia que vemos, una forma sutil que llamamos alma”⁹¹⁰. Podríamos decir que esas tres facultades le constituyen al hombre en un microcosmos, porque se trata de tres facultades distintas en cuanto a su función, pero iguales por su común tendencia a la unidad y al bien. De ahí que Plotino sostenga que las Tres Hipóstasis están dinámicamente presentes en el macrocosmos, cuya Naturaleza es a la vez una y diversa.

El carácter autónomo de esas facultades del hombre es un hecho de la experiencia empírica, de la cual procede también lo que se entiende por Transcendencia porque se trata de propiedades que son comunes a todos los individuos, y por ello trascienden a toda realidad individual. Razón por la cual se les califica de transcendentales. Lo que quiere decir que la Transcendencia solamente puede predicarse de las propiedades que se dan en la realidad. Un ejemplo de categorías transcendentales son las establecidas por la escolástica: ente, uno, algo, cosa, verdadero, bueno, en cuanto que se trata de propiedades que trascienden a todos los seres individuales y su predicación puede ser común a todos ellos. Pero cuando la escolástica consideró algunas de esas categorías como atributos de Dios, falseó nuestra percepción de la realidad para avalar una transcendencia de la divinidad que por ser extramundana, rompe el marco ontológico del espacio-tiempo donde se da la vida y, entonces ya no se trata de una realidad transcendente sino mitológica, en cuanto que se relaciona con la fe, no con la realidad. La conclusión es que la teoría plotiniana de las Tres Hipóstasis se fundamenta en el origen antropocéntrico de la Transcendencia del Uno, de la Inteligencia y del Alma como propiedades individuales y transcendentales presentes, a la vez, en la vida del hombre y en el macrocosmos.

⁹⁰⁸ *Enéada* III 8, 9, 21-23 y VI 9, 1, 1.

⁹⁰⁹ *Ibd.* I, 1, 8, 1-6.

⁹¹⁰ *Ibd.* VI 8, 15, 14-21.

La autonomía moral ha sido siempre el problema que se ha creído poder solucionar con un concepto de la Transcendencia exclusivamente religioso. Una Omnipotencia y Omnisciencia, divinas y trascendentes, no pueden respetar la conciencia moral individual. Y, de hecho, la historia de las religiones monoteístas respecto a la moral es la historia de la sumisión del hombre a la Transcendencia religiosa. Sin embargo, la hegemonía y el predominio de esa Transcendencia inició su declive ya desde Sócrates, de quien se dice que es el descubridor de la conciencia personal. Y, a continuación Séneca, Epicuro y los estoicos. Progresivamente, la filosofía fue descubriendo que toda clase de conocimiento de la realidad o pasaba por la conciencia o tenía su origen en la misma. Y, en todo caso, sin la sanción de la conciencia no era posible salvar la frontera entre nuestro cuerpo y el mundo. El paso de esa frontera ha sido una lucha titánica entre, la teología transcendentalista en cuyo predominio se sustentan los monoteísmos y, la metafísica de la inmanencia basada, por un lado, en la consideración de que todo conocimiento humano tiene su origen en la conciencia y, por otro, en la dignidad de la persona como único ser moral del universo, de donde surge una certeza autocéntrica, que es la única de la que experimentalmente podemos partir.

2.2.3.- El Uno-Bien no es un Dios que crea el mundo de la nada, sino un principio metafísico concebido como vida, energía y dinamismo.

Plotino es un hombre religioso, pero la divinidad que admite no es extra-cósmica ni sobre-natural. No es la divinidad olímpicamente aislada de un Creador que hace surgir el mundo y el hombre de la nada. El Uno-Bien es el Principio de todas las cosas pero no se identifica con ninguna y, para expresar cómo surgen, utiliza el concepto de **procesión** por el que todo nuevo ser procede, y ello necesariamente, de su inmediato superior; tiene el concepto de procesión gran semejanza con el de generación por el que entendemos que el ser generado proviene

de su progenitor, pero con la diferencia en este caso, de que el ser generado siempre es inferior a su progenitor. Lo que implica dos consecuencias fundamentales: El Uno-Bien, en virtud de la procesión, puede ser al mismo tiempo supertranscendental e inmanente: porque es el principio cósmico de todas las cosas pero está más allá de todas las cosas e, inmanente, porque está latente en todas las cosas en cuanto que, todo ser es ser, porque tiende a la unidad y en ella es autónomo. Dualidad imposible si se admite que Dios creó el mundo de la nada, porque entonces la frontera es insalvable. No es el caso del Uno-Bien porque éste es concebido como una realidad cósmica de vida, energía y dinamismo del que surgen las cosas por el principio de que, lo que tiene en sí mismo la superabundancia y la perfección, tiende espontáneamente a la generación. Esta idea de Plotino la recogieron más tarde los escolásticos empleando la expresión “Bonum est diffusivum sui”, pero atribuyéndole una intencionalidad religiosa ajena al pensamiento plotiniano. El problema para la escolástica es que Dios no podía contaminarse con unos seres surgidos de la nada, sin caer en el panteísmo.

Como acabamos de decir, una vez que Plotino ha explicado su teoría de la Transcendencia de las Tres Hipósis que, en virtud del principio de la procesión, no implica ruptura con la realidad, pone especial énfasis en lo que concibe como la super-transcendencia del Primer Principio, porque entiende que el principio de todas las cosas no es ninguna de ellas, sino anterior a todas ellas. “Buscar el por qué de las cosas es buscar otro principio, pero del Principio universal no hay principio”⁹¹¹. “El Bien primero se nos ha manifestado como trascendiendo todos los seres, estando sobre todas las cosas y **causa** de todas las cosas”⁹¹². “El Uno es verdaderamente inefable.”⁹¹³ “Porque digas lo que dijeres nada se predica de Él. Pero nosotros tratamos de designárnoslo a nosotros mismos como podemos”⁹¹⁴. “Y es que

⁹¹¹ *Enéada* VI 8, 11, 8-10

⁹¹² *Ibd.* V 5, 13, 3.5.

⁹¹³ *Ibd.* V 3, 13, 1.

⁹¹⁴ *Ibd.* V 3, 13, 5-6.

decimos lo que no es, pero lo que es, no lo decimos”⁹¹⁵. “Todo lo que proviene del Uno no debe ser idéntico a Él. Y si no es idéntico tampoco es mejor”⁹¹⁶. “¿Y qué puede ser más deficiente que el Uno sino lo múltiple? Pero lo múltiple solo puede proceder de lo no múltiple, es decir, de lo unimúltiple ¿y cómo puede brotar del Uno absoluto? Cabe responder como el halo de luz de la luz, porque todo lo que no es uno, por la unidad se salva y por la unidad es lo que es”⁹¹⁷.

Se trata de una super-transcendencia de orden metafísico, en ningún momento hay ruptura entre el Primer Principio, el hombre y el mundo. La maestría de Plotino radica en que sostiene al mismo tiempo, la independencia del Primer Principio y, la generación de todas las cosas a partir de Él, pero sin identificarse con ninguna. El Bien, trasciende todas las cosas, pero también es la causa de todas, aunque no es ninguna de ellas.. Y la osadía de este filósofo pagano le lleva a sostener, con toda lucidez, que lo múltiple solo puede proceder de lo Uno. Con razón pensaban los filósofos y las clases cultas contemporáneas de la época de Plotino, que la creación del mundo de la nada, era una filosofía bárbara.

2.2.4.- La teoría de la Procesoión plotiniana niega el dualismo antagónico, el concepto de participación platónico y la creación del mundo de la nada.

Ante el problema histórico de la relación entre la realidad inmanente y la transcendencia religiosa, insalvablemente agudizada por las teologías monoteístas fundamentadas con el concepto de Creación de la nada, aun cuando en la metafísica transcendental de Plotino no se trata de una transcendencia salvífico-religiosa, sin embargo, eleva la categoría y la dignidad de su metafísica Transcendental insistiendo en que el Uno-Bien es super-transcendente pero, al mismo tiempo, se dedica a mostrar la compatibilidad del Uno con lo múltiple, del

⁹¹⁵ *Ibd.* V 3, 14, 5-8.

⁹¹⁶ *Ibd.* V 3, 15, 7-10.

⁹¹⁷ *Ibd.* V 3, 15, 5-20.

Bien con los bienes, de la Inteligencia con las inteligencias, del Alma superior con la inferior, es decir, no hay ruptura entre el Principio y lo que surge de él, pero tampoco identificación. Así el cosmos y el hombre son como el escenario donde, sin violar el principio de no contradicción, es posible contemplar cómo las realidades inmanentes se desarrollan autónomamente y cómo las realidades transcendentales explican el fenómeno de la vida. Cabe decir que en un proceso de secularización de la forma de entender el hombre y el mundo, hemos pasado de la Transcendencia Divina de Platón y de la Transcendencia de las categorías de los modos del ser de Aristóteles, al concepto de Transcendencia metafísica de las Tres Hipóstasis plotiniano. En definitiva, lo que Plotino consigue con su metafísica de la Transcendencia fundamentada en la Procepción de las Tres Hipóstasis, es poner de relieve la suprema dignidad de ese ser que es el único animal que habla en todo el universo y que es capaz de elegir entre el bien y el mal. Las Enéadas son más un panegírico del hombre que del Uno-Bien. Pero además hay que decir que, la teoría de la Procepción de Plotino está más próxima a lo que en nuestro tiempo, tanto la física cuántica como la teoría de la evolución, interpretan como el origen y permanencia de la vida en el mundo. Hoy, por lo que vamos conociendo de la física de las partículas elementales y por la astrofísica, el concepto de procepción resulta más coherente que el concepto de creación.

Quizá el texto de las Enéadas en que con más claridad se expresa la relación inmanencia-transcendencia de las facultades del hombre sea el que dedica a describir las características del Bien Hipostático. La última razón que da para explicar que, no depende de nada ni de nadie, es que en el hombre también podemos observar características semejantes a las que tiene el Bien: “porque, a veces, nosotros mismos podemos descubrir, dentro de nosotros mismos, una naturaleza semejante, sin rastro de cuantas otras puedan estar adheridas a nosotros y por las que somos susceptibles de sufrir cualquier vicisitud que por ventura nos sobrevenga. Solo a esta otra parte de nosotros le compete el señorío de sí y la autonomía merced a la actividad de una luz

boniforme, de una luz buena y superior a la inteligencia como dotada que está de una superinteligencia no importada. Si nos encaramamos a esa parte de nosotros y nos transformamos en esa sola y nos despojamos de las demás ¿ese nuevo yo nuestro cómo lo calificaríamos si no de más que libre y más que autónomo?”⁹¹⁸ Parece claro que, al mismo tiempo que afirma la inmanencia de la tendencia al bien en el hombre, afirma que ello ocurre en virtud de esa luz boniforme superior. Se trata de una inmanencia que no se da en virtud de ninguna sumisión o dependencia a una Transcendencia sobre-natural y divina, sino que se trata de una proyección boniforme en virtud del principio procesional de las Tres Hipótesis de que “todas las cosas cuando son perfectas, engendran”. Y en virtud de ese principio, el hombre es capaz de progresar y aumentar el grado de su autonomía, porque dentro de nosotros mismos existe una naturaleza semejante al Bien.

La metafísica de la Transcendencia de Plotino, no incurre en la violación del principio de no contradicción por tres motivos: en primer lugar, supera el dualismo ontológico de Platón porque resueltamente reduce toda la realidad a la unidad de un solo principio, el Uno-Bien; en segundo lugar, porque además supera el concepto platónico de la participación con su idea de la procesión; en tercer lugar, porque no admite que de la nada pueda proceder algo y, por el contrario, considera que las Tres Hipóstasis son las constitutivas de toda la estructura de la realidad que es, a la vez, inmanente y transcendente y se encuentran latentemente presentes en el hombre. “Plotino concibe el Uno-Bien constituido por un principio dinámico de vida, actividad y energía, sujetas a un doble movimiento centrífugo de expansión y centrípeto de concentración,”⁹¹⁹

Este flujo vital caracteriza al concepto de procesión en cuanto que del Uno-Bien proceden todas las cosas y que es como una corriente de vida de la que fluye y refluye toda la realidad, no por creación sino, por el principio que Plotino define

⁹¹⁸ *Enéada* VI 8, 15, 11-24

⁹¹⁹ Igal, Jesús, *Introducción a las Enéadas*, op.cit., págs. 27-28.

cuando dice: “si vemos que todas las otras cosas que alcanzan su perfección, engendran y no se contentan con permanecer en sí mismas, sino que producen otra cosa ¿cómo podría, pues, el Principio perfectísimo y el Bien primero detenerse a sí mismo, cual si fuera avaro de sí mismo o bien impotente, él que es la Potencia de todas las cosas?”⁹²⁰ Parece evidente que el concepto de Transcendencia plotiniano no conlleva agresión alguna contra la autonomía moral. La realidad es unimúltiple y cada ser, en su orden, es perfectamente autónomo. En el pensamiento de Plotino el conflicto entre realidad contingente y pensamiento necesario no se resuelve con un simple imperio del Ser transcendente sobre la realidad empírica, sino que, si brillante es su teoría de la transcendencia de las Tres Hipóstasis, no lo es menos su antropología cuando, con tanta penetración y anticipación, analiza la urdimbre del psiquismo, de la inteligencia, de la voluntad y el libre albedrío, concluyendo, reiteradamente, que la autonomía y el autodomínio constituyen esa realidad inmanente por la que el hombre es una ley para sí mismo.

2.2.5.- La procesión bifásica de Plotino y las funciones del cerebro según la neurobiología contemporánea.

Para explicar la relación entre la transcendencia y la inmanencia se sirve de un concepto que tiene amplias resonancias en la antropología contemporánea: el principio de la génesis bifásica. Se trata de un principio que nos sitúa en una dimensión ontológica radicalmente opuesta al concepto creación y, por tanto, en una dimensión en la que, la relación entre la transcendencia y la inmanencia, no ocurre traumáticamente sino en perfecta coherencia. Porque, no estamos ante una Transcendencia religiosa de carácter extra-cósmico, sino ante una Transcendencia metafísica, por lo que bien podemos decir que, con Plotino, se inicia una visión secularizada de la forma en la que tradicionalmente se concebían las relaciones entre las realidades transcendentales y las realidades inmanentes.

⁹²⁰ *Enéada* V 4, 1, 25-35.

Es uno de los principios que Plotino considera clave en su teoría de la Trinidad Hipostática, porque, así como la generación procesional de cada una de las Tres Hipóstasis se produce bifásicamente – actividad inmanente o primera -actividad liberada o segunda, como la luz de la luz- de ese mismo modo se produce la procesión de toda la realidad e, igualmente, en cada ser existente, da lugar también a que su actividad obedezca a ese mismo principio bifásico; **”Todo lo engendrado se encuentra en una fase indeterminada pero llega a conformarse por la forma volviéndose a su progenitor, como quien se nutre de él.”**⁹²¹ Según Plotino, en la aparición de un nuevo ser hay que distinguir dos momentos: en una primera fase la actividad que se genera es todavía indeterminada e informe; en una segunda fase, la actividad generada y, todavía informe, se convierte a su progenitor y vuelta hacia él, se llena de contenido, se perfecciona y se configura. Y, en virtud del principio de la productividad de lo perfecto, se repite la procesión y la generación de nuevas realidades de acuerdo con el modelo bifásico. Si a la metafísica de Aristóteles ya vimos que MacIntyre la calificaba de biológica, no puede eludir Plotino el mismo calificativo de biológica para su teoría de la procesión de las Tres Hipóstasis.

Para una concepción racional de la autonomía moral el principio bifásico, con el que se explica el tránsito del caos de sensaciones hasta un orden formal coordinado por el yo, constituye una manifestación del carácter inmanente de la actividad moral en cuanto que, en la fase inicial, la actividad generada es pre-racional por ser indeterminada e informe, pero esa misma pre-racionalidad no tiene otro cauce que el constituido por la segunda fase donde, según Plotino, el progenitor – y según la neurociencia moderna el cerebro-mente- llena de contenido la actividad pre-racional, configurándola y dándole forma. La inmanencia de la acción moral radica precisamente en la primera fase porque, el progenitor cerebro-mente, lo que hace es conformar lo que le llega desde el fondo de sí mismo. **“El cerebro, dotado de**

⁹²¹ *Enéada* III 4,1.

una mente consciente de tener un cuerpo, es en realidad cautivo del cuerpo y de las señales que éste le envía⁹²². La normatividad ordenadora responde a exigencias intrínsecas no a un sistema de dogmas intemporales e indiscutibles. La anticipación de Plotino concibiendo la propiedad bifásica de la relación sensaciones-mente, se explica en este texto:

“En efecto, aun en los órganos en que competen funciones diversas, como son los ojos y los oídos, no hay que decir que una porción de alma esté presente en la vista y otra en los oídos – el dividir así es propio de otros- sino que es la misma cosa, aun cuando en cada uno de los dos órganos actúe una potencia distinta, ya que en ambas potencias están presentes todas las potencias; solo que por ser diferentes los órganos de las percepciones resultan diferentes; no obstante, todas confluyen en una “forma de formas”, capaz de asumir todas las formas. Y que esto es así, lo prueba tanto el hecho de que todas las formas confluyen necesariamente en un solo centro, pero no todos los órganos por los que penetran son capaces de recibir todas las formas, como el hecho de que las afecciones se diversifican según los órganos, **pero el juicio es emitido por un mismo sujeto, que es como un juez, y este ha tomado conocimiento tanto de los juicios formulados como de los actos realizados**. Ahora bien, ya hemos dicho que hay una sola alma omnipresente aun en medio de la diversidad de funciones”⁹²³.

Por tanto, así como la generación procesional de cada una de las Tres Hipóstasis se produce bifásicamente y este mismo principio se da en la procesión de toda realidad, así también, en el concepto de la Transcendencia plotiniano, se da la actividad bifásica. No se trata de una Transcendencia unidireccional que exclusivamente se concibe desde el Uno-Bien, sino que las Tres Hipóstasis que, como existen en toda la Naturaleza, existen también en el hombre, como categorías

⁹²² Damasio, Antonio, op.cit., pág. 191.

⁹²³ *Enéada* IV 3, 12-28

esenciales que le constituyen, desarrollan su actividad de acuerdo con ese principio bifásico que, como hemos visto en el capítulo tercero, se manifiesta en la relación cuerpo-cerebro-mente; generación bifásica que es reconocida también, como un principio dinámico constituyente de toda la realidad del universo. Plotino viene a confirmar, con su metafísica de las Tres Hipóstasis, lo que ya había dicho Protágoras en el siglo V (a.d.n.e) al definir al hombre como un microcosmos.

2.3. Las categorías transcendentales de las Tres Hipóstasis tienen su origen en el hombre.

Las categorías transcendentales de Plotino no proceden de una revelación divina. Fiel a su método de partir de la experiencia empieza por descubrirlas en el hombre: La Unidad, el Bien, la Inteligencia, el Alma.

2.3.1.- La tendencia a la Unidad.

“Todos los seres por la unidad son seres, así cuantos son Seres primariamente, como cuantos, de un modo u otro, se cuentan entre los seres. Así como una casa no es casa ni una nave es nave si no poseen la unidad, puesto que la casa es una y la nave es una porque perdida la unidad, ni la casa será ya, casa, ni la nave, nave. Asimismo, los cuerpos de las plantas y de los animales, cada uno es uno; pero si, abandonada la unidad, se fragmentan en una multiplicidad, pierden la esencia que les es propia y ya no son lo que eran. En fin, la virtud del alma será virtud cuando estuviere aunada en unidad y unanimidad”⁹²⁴. Claramente se atribuye el carácter de transcendental tanto a la unidad de lo que llama los Seres primarios que están por encima de la realidad singular e individual, como a la unidad de los seres intramundanos porque, además

⁹²⁴ *Enéada* VI 9, 1, 1-16

de darse en cada individuo, los trasciende a todos. Evidentemente, estamos ante una transcendencia de carácter metafísico, no de una transcendencia religiosa.

Y finalmente Plotino se hace esta pregunta decisiva: “Puesto que el alma reduce a unidad todas las cosas creándolas, modelándolas, configurándolas y coordinándolas, ¿habrá que remontarse hasta el alma y afirmar que ella es quien suministra la unidad y que ella es el Uno? Y la respuesta que nos da Plotino se refiere al carácter bifásico de la transcendencia: “La conclusión es que el alma por ser ella misma una, imparte a otros la unidad, pero ella misma recibe de otro la unidad”⁹²⁵. Hay una constante procesión bifásica porque la tendencia a la Unidad se da en todos los individuos constituyéndose por ello en una realidad Transcendental. Es decir, la tendencia a la unidad constituye una categoría inmanente y cosmocéntrica en cuanto que se da en todos los seres pero, al mismo tiempo, la unidad del alma es una proyección del Uno transcendental. De esta forma cabe decir que la transcendencia intramundana es el correlato ontológico de la super-transcendencia de las Tres Hipóstasis que, al no concebirse como una voluntad amorosa y salvadora, no implican la invasión del ámbito en el que el hombre desarrolla y vive su autonomía moral. No hay conflicto con el principio de no contradicción al afirmar que simultáneamente se dan la inmanencia y la transcendencia. La Transcendencia de las Tres Hipóstasis, en virtud del principio de la procesión, hace posible la predicación de una cierta analogía entre el cosmos, el hombre y el Uno-Bien, ya que en Plotino el Uno-Bien no crea desde la nada y por tanto no hay una ruptura radical entre el Uno-Bien y todo lo que no es él. Por el contrario, en las religiones monoteístas, el recurso a la analogía siempre ha sido un rompecabezas en su más estricto sentido. Porque entre el Infinito que crea de la nada y el ser destinado a la extinción hay una brecha ontológica solo superable por el recurso a la mitología.

⁹²⁵ *Enéada* VI 9, 1, 17-20 y 43-45

2.3.2.- La tendencia al Bien.

“El principio que establece y enuncia que todos los seres aspiran al bien, se sitúa a continuación del principio del Uno”. “Pues, parece que la unidad que hay en cada cosa mira más al bien y que, en la medida en que tiene parte en el bien, en esa misma medida tiene parte en la unidad. Porque cada cosa aspira no a ser simplemente, sino a ser poseyendo el bien”. El bien y el ser son consustanciales en el hombre. Y ello implica que, necesariamente, el bien sea simultáneamente inmanente y transcendente.

Plotino entendió que el Bien transcendental, aun cuando debemos imaginarlo como absolutamente autosuficiente, solamente podemos concebirlo en función de la existencia de las diferentes clases y grados de bienes que existen en el mundo y el hombre: “¿No será que, para el término ínfimo en la escala de los seres, el bien es su inmediato superior, y que se da una progresión ascendente en que siempre cada término superior es el bien de su inmediato inferior, siempre que la progresión sea proporcional y progrese hacia el término superior? Entonces se detendrá porque, más arriba del cual, no queda ninguno por escalar. Y éste será el Bien primero, el Bien real, el Bien por excelencia y la causa de los demás bienes”⁹²⁶.

Desde luego esto no es una teología del Bien, Plotino probablemente, en este texto, acaba de dictar la primera sentencia de la historia a favor de la secularización del concepto del Bien. Cabe preguntarse, dada la contundencia del razonamiento de Plotino, si el Bien no tendrá el origen de su existencia en los diferentes bienes del hombre y en su tendencia innata al bien, en cuanto que son la única experiencia que tenemos de su existencia. Plotino completa su razonamiento diciendo que ese Bien Primero es Transcendental y, aun cuando está dentro del Cosmos, más arriba de él no hay ninguno, y es la causa de todos los demás bienes. Si el concepto de procesión

⁹²⁶ *Enéada VI 7, 5, 19-24.*

de la Tres Hipóstasis, por el que cada una procede y recibe su energía de la anterior, no es emanación, ni generación, sin embargo, con respecto al Bien dice Plotino que “es la causa de los demás bienes.” Estamos, pues, ante una procesión que, si no es emanación ni generación, realiza una actividad muy semejante. Sin embargo, en sus reflexiones sobre el Uno-Bien, llega a decir que “no es lo mismo la causa que lo causado, y la Causa de todas las cosas no es ninguna de ellas”⁹²⁷. Se trataría de una causa eficiente que no reclama sus derechos de dominio sobre los diferentes bienes producidos, porque, al mismo tiempo, se reconoce su autonomía. “Así como en el universo sensible todas las cosas se engarzan unas con otras y, estando incluidas todas, también está incluido el “por que” de cada una, asimismo en el universo inteligible, todas las cosas están relacionadas con el todo, de modo que, las cosas causadas, llevan sus causas en sí mismas y que, cada una es tal, que tiene su causa de modo no causal”⁹²⁸.

¿Sería excesivo que a esta Enéada VI la calificáramos como el giro copernicano de la moral, en cuanto que ésta ahora empezaba a girar exclusivamente alrededor del hombre? Realmente, nadie en la historia del pensamiento moral, imaginó una definición de la autonomía moral tan certera y sorprendente: una propiedad del hombre que “tiene su causa de modo no causal”. Probablemente, en las conclusiones a que ha llegado en nuestro tiempo la Neurobiología, podemos encontrar una explicación cumplida de esa genial antinomia de Plotino.

“Pero nosotros partiendo de la autonomía que hay en la demás cosas y removiendo los contrarios, lo concebimos como el Bien mismo; transfiriéndole atributos inferiores tomados de cosas inferiores por imposibilidad de hallar los que le son apropiados, esos son los que podemos predicar de él. Aunque no es posible encontrar, no ya qué predicar de él, sino ni siquiera qué decir acerca de él con

⁹²⁷ *Ibd.* VI 9, 6, 40-55.

⁹²⁸ *Ibd.* VI 7, 2, 32-41.

propiedad”⁹²⁹. “Pues tampoco añadamos nosotros al Bien atributos secundarios e inferiores, sino refirámonos a él en el supuesto de que, trascendiendo estos atributos, es causa de ellos, **pero no es ellos**”⁹³⁰. Así que, además de la transcendencia que predicamos del Bien partiendo de atributos inferiores, tenemos la super-transcendencia de la que no podemos afirmar nada con propiedad. Y, tanto en un caso como en otro, estamos ante una transcendencia que ni se relaciona ni se le atribuye ningún poder divino que crea de la nada.

“En cambio, en la realidad del Bien forzosamente está incluido el elegirse y querer a sí mismo; si no, difícilmente podría sentirse complacida en sí misma ninguna otra cosa, ya que las demás cosas se complacen en sí mismas porque participan del Bien o porque se lo imaginan. Ahora bien, hay que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca de él, nos vemos forzados, para poder expresarnos, a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos. Si el Bien subsiste y su propia elección y su propia voluntad lo hacen **con-subsistir, porque sin ellas no podría existir**; y si, por otra parte, no puede ser múltiple, habrá que unimismar su voluntad, su esencia y su querer”⁹³¹. Nos elegimos y nos queremos porque existe un Bien Supremo que se concibe como una referencia metafísica e impersonal, no como una Persona Divina que amorosamente habita en cada hombre para que, en todas las circunstancias de su vida, no deje de querer y de elegirse.

Si en algún texto está explícitamente clara la inspiración antropocéntrica en que se basa el Transcendentalismo plotiniano, se encuentra aquí. Se trata de un Bien que se elige y se quiere a sí mismo. Es una conciencia que reflexiona sobre sí misma y ejerce su autoestima. Y ello hace posible que el cosmos y el hombre se complazcan también en sí mismos. Pero el antropocentrismo plotiniano alcanza su máxima expresión porque sus limitaciones nos sugieren sus antítesis transcendentales: la

⁹²⁹ *Enéada* VI 8, 8, 1-9.

⁹³⁰ *Ibd.* V 5, 13, 16-20.

⁹³¹ *Ibd.* VI 8, 13, 44-54.

multitud que es el hombre nos sugiere la necesaria unidad de voluntad, esencia y querer del Bien, de cuya Transcendencia no podemos hablar con propiedad. Y, al mismo tiempo, hay que aceptar la explicación racional en cuanto que se trata de una Transcendencia que no podría existir si no existieran el cosmos y el hombre.

2.3.3.-La Inteligencia transcendental.

La Inteligencia procede del Uno-Bien en dos fases. En un primer momento la Inteligencia es como un embrión indeterminado pero potencialmente intuitivo e impulsado por el deseo. Y, en la segunda fase, el embrión de inteligencia pasa de la potencia intuitiva al acto, de una inteligencia incoada a la inteligencia perfecta. Y la cuestión, especialmente interesante para el objeto de esta tesis, es que la inteligencia es una Hipóstasis autoconstitutiva, porque no es mera materia pasiva y receptiva, sino que interviene activamente en el perfeccionamiento de su propia realidad. “Ahora bien, la Inteligencia es conformada de un modo por el Uno y, de otro, por sí misma, como la vista en acto. Porque la intelección es una visión que ve, y ambas cosas son una sola”⁹³².

Plotino repite que el ejercicio de la vista es el mejor medio para que el embrión de inteligencia actúe en su propio perfeccionamiento porque “la facultad perceptiva de un objeto, diferente de sí, es sentido o inteligencia”⁹³³. Puesto que la inteligencia es una especie de vista, será una potencia que ha pasado a acto. Propias de la inteligencia serán, de un lado, una materia y, de otro, una forma, o sea, de un lado la visión en acto, y de otro, una materia sita en los inteligibles. Ahora bien, a la visión (sensible) su planificación y su perfeccionamiento, diríamos, le viene del objeto sensible, pero, a la vista propia de la inteligencia, la planificación se la da el Bien”⁹³⁴. Vuelve Plotino a una cierta concepción biológica de su teoría sobre la

⁹³² *Enéada*, V 1, 5, 18-21.

⁹³³ *Ibd.* V 1, 7, 5.

⁹³⁴ *Ibd.* III 8, 11, 1-10.

Inteligencia, y describe una Transcendencia en la que el órgano de la visión le sirve – como a la Neurobiología contemporánea – para definir el contenido de esa Inteligencia Transcendental: la Inteligencia está constituida hilemórficamente, por materia y forma, claro que se trata de una materia diríamos ultrafísica como son los inteligibles, y de una forma que, como hace la mente con los datos del cerebro, la planifica y la ordena y, esta función, que tiene un carácter eminentemente psicobiológico, se realiza mediante una planificación que se inspira en el Bien, que tal y como lo describe Plotino, podemos concebirlo como una categoría de orden metafísico, no de un Bien personal y divino.

Quizá con la interpretación que de los textos de Plotino acabamos de hacer puede quedar suficientemente claro lo que pretendemos demostrar: que el Transcendentalismo plotiniano no se refiere a una divinidad extra-mundana sino que es de carácter metafísico. Claro que el concepto de divinidad de Plotino no es el que nosotros entendemos por tal, como una pura Transcendencia extra-cósmica, absolutamente espiritual y personal, sino que se trata de una calificación que Plotino atribuye a realidades que, por alguna razón se consideran excelentes. “La Inteligencia primaria es unidual; es parecida al Uno pero no es el Uno; es parecida al Bien porque entiende el Bien, pero no es el Bien; es un gran Dios, pero un Dios segundo. Al Dios primero sería más justo llamarle Padre de dioses porque con su actividad hizo subsistir la Esencia”⁹³⁵. Es curioso que esta referencia que hace Plotino a “un Padre de los dioses”, para nada lo relaciona con su teoría de las Tres Hipóstasis. La razón se encuentra en que, en este mundo que es eterno, existe un orden de realidades que, en virtud del Principio de la Procepción de las Tres Hipóstasis, van desde las más simples a las más complejas, y sin salir de esta realidad intra-cósmica, Plotino atribuye el grado sumo de perfección y complejidad a las Tres Hipóstasis, basándose en la experiencia de esa realidad uni-múltiple y extraordinaria que es el hombre. Así Plotino afirma que “la Naturaleza de la Inteligencia y del Ser es el Cosmos verdadero

⁹³⁵ *Enéada* V 5, 3, 1-3 y 20-24.

y primario,” de modo que, cuando añade que la Inteligencia es un gran dios pero un dios segundo, es porque considera que el atributo de la divinidad es como un constitutivo fundamental del Cosmos y, por tanto, estamos ante una divinidad y una transcendencia intra-cósmica, intra-mundana, que es la propia de las Tres Hipóstasis.

Como no estamos ante un Creador Divino que hace surgir todo de la nada, la actividad de la Procesión no implica ruptura ni con la realidad cósmica ni con la realidad psico-biológica del hombre, sino que constituye una muestra de la concepción plotiniana del cosmos como un sistema dinámico de fuerzas psicofísicas, que seguramente inspirándose en la idea estoica de la “simpatía cósmica”, que vimos en el capítulo Tercero, la reinterpreto con su genial teoría de las Tres Hipóstasis, de donde extrae su idea de la conspiración unitaria que aúna y coordina los diversos miembros del universo y del organismo individual: “Pues bien, es preciso que todas las cosas estén bien conjuntadas unas con otras, y no solo en cada uno de los animales particulares –eso que se ha llamado hermosamente conspiración unitaria– sino, con mucha mayor razón y anterioridad, en el universo”⁹³⁶. Una vez más, parece que no estamos ante un pensamiento teológico sobre el mundo y el hombre, fundamentalmente porque para buena parte de la filosofía clásica, la creación del mundo de la nada era una teoría extra-racional más propia de la mitología que de la metafísica.

2.3.3.1.- El principio dinámico de la Inteligencia es el Logos.

Si, como estamos viendo, la Transcendencia como realidad metafísica, es expresión de la uni-múltiple realidad que habita en el hombre cuyo carácter inmanente es el fundamento de su autonomía moral, nos parece que la teoría plotiniana sobre el Logos, en cuanto que forma parte de su investigación sobre la

⁹³⁶ *Ibd.* II 3, 7, 17-22.

actividad psíquica del yo, nos va a revelar, una vez más, que no solo de Transcendencia vivió Plotino.

De entrada hay que decir que el concepto de Logos no es unívoco sino polifacético. Lleva en sus entrañas la transcendencia y la inmanencia. Y no de un modo ambiguo sino sustancialmente. En nivel metafísico el Logos hace referencia a una realidad superior y común a una pluralidad de individuos y también como principio constitutivo de una realidad inmanente. Por ejemplo el logos como expresión de una realidad inmanente es el sentimiento del amor, de la ira, del desprecio, del entusiasmo, de los ideales, del placer, del dolor, etc., Y ejemplos de logos transcendentales son esas mismas realidades abstraídas de las referencias a los sentimientos individuales. “Y en Plotino, dice el profesor Lage, en el concepto de Logos cabe destacar los siguientes significados: 1) como expresión o imagen de una realidad superior como lo es la palabra respecto de la idea; 2) como inteligencia o inteligible no primarios; 3) como principio constitutivo de una realidad a modo de forma inmanente; 4) principio originativo de una realidad inferior a modo de causa ejemplar y eficiente a la vez”⁹³⁷.

El mismo concepto de Logos lo utiliza Plotino por un lado, para referirse a la Inteligencia en cuanto Segunda Hipóstasis que goza de una propia vida intelectual que se alimenta del Logos y, por otro, para referirse a la energía que como un rebosamiento, en virtud del principio de la productividad de lo perfecto, se trasvasa en forma de *logois* a la Tercera Hipóstasis que es el Alma superior. Plotino se afana por encontrarle una digna y elevada explicación al fenómeno del pensamiento humano. Y, de acuerdo con su concepción del dinamismo y energía que se dan en las Tres Hipóstasis, concibe que la energía propia de la Inteligencia en sí misma es el Logos primario y que, procesionalmente se comunica esa energía, en forma de *logois*,

⁹³⁷ *Introducción General a las Enéadas*. Nota 115 de la página 57. op.cit.

al Alma que deviene en “un compendio de *logoi*”⁹³⁸, constituyéndose en un sistema unimúltiple de inteligibles de donde surge la inteligencia inmanente del Alma. De este modo Plotino reconoce la autonomía ontológica de las almas inteligentes individuales. Y manteniéndose consecuente con su metafísica de la relación entre transcendencia e inmanencia, sostiene que “cada alma inteligente particular es un Logos de su respectiva Inteligencia”⁹³⁹.

Podríamos decir que los inteligibles plotinianos son como los conceptos universales, todos tienden a la unidad pero son diferentes, porque cada uno es lo que es por razón de la alteridad: “Representémonos este universo sensible, que aun manteniéndose cada una de sus partes idéntica a sí misma e inconfusa, es como un conjunto reducido a unidad en lo posible”⁹⁴⁰.

2.3.3.2.- “Los *logoi* del alma inferior son inmanentes a la materia psíquica”.

Por encima de la inteligencia inmanente del alma está presente en nosotros la Inteligencia transcendente. Y lo explica de este modo: “Y con la Inteligencia en qué relación estamos? Me refiero no a la inteligencia que el alma posee como hábito posesivo del contenido derivado de la Inteligencia, sino a la Inteligencia en sí. Pues aún ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común o como propia o como común a todos y propia a un tiempo; como común, porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; **como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera**”⁹⁴¹. De esta manera Plotino supera y salva el aislamiento de las Ideas en sí de Platón. La Inteligencia en sí es una Inteligencia en mí porque, al mismo tiempo que es común a todos los hombres, la poseemos

⁹³⁸ Enéada VI 2,5,7

⁹³⁹ *Ibd.* IV 3, 5.

⁹⁴⁰ *Ibd.* V 8, 9, 1-3).

⁹⁴¹ *Ibd.* I 1, 8, 1-7

individualmente como nuestra propia inteligencia. No es el dualismo antagónico platónico sino que, se predica de la Inteligencia una dualidad metafísica, que puede ser apropiada para entender el más misterioso y, a la vez, sublime fenómeno del pensamiento. Hoy disponemos de otras referencias de los fenómenos físicos que no se conocían en los tiempos de Plotino y que, sin duda, de haberse conocido, el pensamiento filosófico habría alcanzado mayores y más profundas dimensiones. Por ejemplo, las consecuencias que para la metafísica contemporánea puede tener todo lo relacionado con la teoría cuántica en la Física de hoy, como ya vimos en el Capítulo Tercero al tratar del concepto de *clinamen* de Epicuro. Por si se pudiera albergar alguna duda sobre la preocupación de Plotino por afirmar insistentemente la autonomía moral en lo que llega a llamar la materia psíquica, nuestro autor se reafirma en este pasaje, en el que relaciona la Belleza con la Inteligencia: “Como la Belleza primaria que, existente en el alma virtuosa, se constituye en una belleza inmanente, del mismo modo, los *logoi* del alma inferior son inmanentes a la materia psíquica”⁹⁴².

2.3.3.3- El Alma como tercera Hipóstasis.

El Alma es el hombre y, por tanto, Plotino va a transformar profundamente el sistema doctrinal recibido de Platón, Aristóteles y los estoicos especialmente, porque va plantearse la génesis de los tres niveles psíquicos clásicos: vegetativo, sensitivo e intelectual, en función de su teoría de la procesión por la cual, esos tres niveles, se reducen bifásicamente a dos: El intelectual que corresponderá al Alma superior y el sensitivo-vegetativo que constituye el Alma inferior. La primera va a ser el Alma trascendente y la segunda el Alma inmanente. Pero en realidad no se da una

⁹⁴² *Enéada* 8, 3, 8-9

separación radical porque lo que hay es una sola Alma con dos niveles psíquicos de actuación.

Al haber introducido, en la tercera de las Hipóstasis, esa distinción entre el Alma superior y la inferior, le lleva a predicar el mismo mecanismo de la procesión para la génesis del Alma, y que se realiza de acuerdo con el principio de las dos actividades: en una primera fase se produce una actividad embrionaria, indeterminada e informe y, en la segunda fase, el Alma queda determinada, conformada y perfeccionada. El Alma superior procede de la Inteligencia de la misma manera a como la Inteligencia procede del Uno-Bien. Y el Alma inferior procede del Alma superior. En ambos casos el mecanismo de la procesión bifásica es el mismo. La analogía de la procesión llega hasta considerar que el Alma es también una Hipóstasis autoconstitutiva como la Inteligencia, porque no se limita a comportarse pasivamente, ya que de ella va a proceder el Alma inferior, en virtud del principio procesional de que los seres, cuando ya son perfectos, engendran.

La originalidad de Plotino radica en que de la Tercera Hipóstasis no proceden dos clases diferentes de Almas. Son la misma⁹⁴³ y son como las dos caras de una misma moneda. La cara superior está en contacto con la Inteligencia y, la inferior, con el mundo sensible, es decir, Plotino, sin duda, observó las complejas y asombrosas actividades psico-biológicas que tienen lugar en el niño para llegar a ser hombre, y sublimó el fenómeno hasta reconocerle la transcendental categoría de la Tercera Hipóstasis. Todas las explicaciones posteriores para explicar la aparición del hombre por obra exclusiva del Alma Transcendente tendrán que aceptar que, al mismo tiempo, la vitalidad y la energía psicobiológicas que la hacen posible son inmanentes, es decir proceden de un organismo que como el del niño, ante nuestra vista, lleva a cabo, por sí mismo, un intenso y espectacular proceso de

⁹⁴³ *Ibd.* IV 1,13 y V 2, 1,24

personalización. Evidentemente, en esa otra cara de la moneda que es el Alma inferior radica el carácter inmanente del libre albedrío y de la autonomía moral.

“Todo el cosmos, como el hombre, es doble: uno es el compuesto de cuerpo y de cierta alma ligada a un cuerpo, y otro, el Alma del universo”⁹⁴⁴. “El Alma celeste es un Alma divinísima que, nacida directamente de la Inteligencia, se quedó allá arriba del tal modo que no baja acá abajo, porque ni quiere ni puede, pues no ha nacido para andar por aquí abajo, siendo como es, una realidad transcendente y una sustancia impártcipe de materia”⁹⁴⁵. En este texto asoma la contradicción: el Alma del universo no baja acá bajo porque no puede participar de la materia y por tanto es absolutamente transcendente, y, al mismo tiempo, ha dicho que no es extra-cósmica porque “todo el cosmos es doble.” Parece como si Plotino concibiera la existencia de una materia cósmico-divina y una materia simplemente cósmica. Pero inmediatamente añade: “Ahora bien, ya hemos dicho que el *Alma total* será omnipresente por ser una sola y la misma, presente a la vez en muchos”⁹⁴⁶.

2.3.3.4.- “El alma particular existe por sí misma.”

El universo plotiniano, sobre el que construye su metafísica, se esfuerza por conciliar, la Transcendencia de las Tres Hipóstasis, con el carácter inmanente de su existencia en cada una de las criaturas y considerándolas por ello autónomas. Es decir, por muy alto que sea el grado de la excelencia de la super-Transcendencia, ni se deduce de ella, ni se impone, una relación de dependencia y sumisión sobre esa realidad unimúltiple que es el hombre, porque **el alma particular existe por sí misma**. Nadie había concebido con tanta osadía una metafísica del mundo y del hombre en la que el equilibrio entre la transcendencia y la inmanencia, hace posible la

⁹⁴⁴ *Enéada* II 3, 9, 32-3).

⁹⁴⁵ *Ibd.* III 5, 2, 19-25.

⁹⁴⁶ *Ibd.* IV 3, 3, 9-11.

independencia y la autonomía de cada una de las partes que constituyen esa dualidad metafísica: “Pero si la intelección es propia de cada individuo, entonces cada alma particular **existe en sí misma**; y como es además un alma racional y racional del mismo modo que se dice que lo es el Alma total, síguese que la supuesta alma parcial es la misma que la total, y no una parte de la total”⁹⁴⁷.

En cuanto a la actividad propia del Alma inferior explica Plotino: “El Alma inferior es la que produce ya como bajo órdenes. Y hay cosas que las produce fácilmente, pero otras, cuando tropieza con obstáculos, le salen peores. Pero, como **ha recibido una potencia operativa** y como las razones de que está llena no son las primarias, no se limitará a producir conforme a lo que recibió, **sino que pondrá algo de su parte**, y esto, evidentemente, será peor; será sí, un animal, pero un animal más imperfecto y disgustado de su propia vida”⁹⁴⁸.

Decir que hay en estos conceptos plotinianos – **como bajo órdenes, una potencia operativa y no limitarse a producir conforme a lo que recibió**– una sorprendente anticipación de lo que la Neurobiología contemporánea nos ha ido descubriendo sobre la genética en cuanto a sus contenidos hereditarios, puede parecer exagerado, pero no menos desproporcionado es que, sin contar con el instrumental moderno, la investigación del yo que realizó Plotino le llevara más allá de los límites propios de su época. Por eso, debemos repetir que, si importante fue su sentido de la Transcendencia, no menor fue el reconocimiento de que la energía vital de hombre es una fuerza inmanente que, en parte es heredada, pues así podríamos interpretar ese enigmático – actuar “como” bajo órdenes o *logoi*– y en parte procede de sí mismo, constituyéndose en su autonomía moral porque, en virtud de **su potencia operativa puede actuar poniendo algo de su parte**. La experiencia le decía a Plotino que no podía aceptarse que el hombre viviera como un ser dependiente y sometido, con una incapacidad radical para obrar por su propia cuenta porque, aun

⁹⁴⁷ *Ibd.* IV 3, 3, 29-32.

⁹⁴⁸ *Ibd.* II 3,17, 15-22.

cuando la autonomía del hombre suponga con frecuencia imperfecciones y disgustos sobre la propia vida, es preferible a ser considerado como un títere divino.

2.3.3.5.- Dos niveles de actividad psíquica constitutivas del yo: la trascendente y la inmanente.

A continuación Plotino va explicar cómo concibe la relación entre lo que llama el Alma superior y el Alma inferior.

El Alma superior engendra la inferior cuando ella misma está rebosante de *logoi*, por el principio hipostático de la productividad de lo perfecto y, la engendra como vida emanada de la vida “pues una vida dimanada de otra vida siempre procede adelante”⁹⁴⁹. “Adelante” porque, la actividad psíquica, es una procesión dinámica que se enriquece en contacto con el mundo exterior. La distinción plotiniana de estas dos niveles, superior e inferior responde, no solo a su observación de los dos tipos de actividades psíquico-mentales que realiza el hombre, sino, también, a la originalidad de su concepción metafísica de las Tres Hipóstasis, elevando a esa categoría, la actividad por la que el animal racional se hace hombre. Y, por tanto, reconociéndole, al mismo tiempo, su transcendencia como Hipóstasis y su inmanencia como Alma individual que gobierna su propia vida.

La actividad de la inteligencia del Alma, en sus dos niveles, es inmanente, lo que implica que en el caso del Alma inferior, las decisiones son autónomas y responden a las propias aspiraciones del individuo; y, para el caso del Alma superior, en la inmanencia de su inteligencia radica la iniciativa para concebir los *logoi* que, como conceptos y verdades universales, permiten la generalización de nuestras experiencias. Pero, esta actividad intelectual, que se produce en los dos niveles del

⁹⁴⁹ *Enéada III* 8, 5, 12-14.

Alma, se realiza en un solo y mismo acto porque, el Alma es una sola, pero, una y múltiple, en cuanto indivisa y, a la vez, particularizada en los cuerpos individuales⁹⁵⁰.

Del mismo modo que el alma superior se identifica con el ordenamiento de sus propios logoi, así también el alma inferior se identifica con sus *logoi*, que son de segundo orden porque son como huellas dejadas por el alma superior: “La Inteligencia es quien confiere al Alma superior los dones cuyos *logoi* se transfundirán al Alma inferior. Y, con razón se dice, que este cosmos es una efigie que se va configurando perpetuamente”⁹⁵¹. Darwin hablaría de la evolución con más precisión, pero no con tanta sabiduría.

De esta manera, explica, como lo haría hoy un neurocientífico, que la actividad de nuestra inteligencia que genera conceptos, ideas, pensamientos y opiniones, no consiste en una facultad puramente pasiva que por el procedimiento de la reminiscencia se limita a coger los frutos del árbol, del Árbol de las Ideas, Eternas e Inmutables, del platonismo. Para los propósitos de esta tesis, tiene gran relevancia que, en su antropología, Plotino haya analizado profundamente y, atribuido vida propia, a la inteligencia inmanente en los dos niveles del Alma porque, siendo el origen de ésta la Tercera Hipóstasis Transcendental, había que reconocer su vinculación ontológica con la vida del hombre individualmente considerado. De modo que, cuando dice que, el Alma superior engendra a la inferior, se está refiriendo también Plotino a dos niveles de la actividad psíquica constitutivas del yo: la transcendente y la inmanente. En la historia del pensamiento moral llegará un momento en que, solamente se admitirá como posible, el conocimiento de los *logoi* singulares de las conductas individuales en cuanto respuestas a los deseos, aspiraciones y pasiones inmanentes del hombre. Y, por el contrario, especialmente para las teologías de las religiones monoteístas, las conductas individuales solamente podrán considerarse morales, en la medida en que se ajusten a un modelo de

⁹⁵⁰ *Ibd.* IV 3,5, 10-24.

⁹⁵¹ *Ibd.* II 3, 18, 15-22.

moralidad sancionado por una Transcendencia divina, es decir, un modelo ajeno a las circunstancias de tiempo y lugar.

2.4. CONCLUSIONES AL CAPÍTULO CUARTO: Plotino

Investigar de qué modo en el Neoplatonismo se pueden encontrar elementos que acrediten que, efectivamente, la filosofía moral ha evolucionado de tal modo que, esa misma evolución ha venido a ser un constitutivo esencial de la autonomía moral, puede parecer una empresa arriesgada ya que, el tópico histórico, ha situado el Neoplatonismo girando en torno a la teología transcendental de Platón, lo cual, si es absolutamente cierto del pensamiento de Agustín de Hipona, no lo es respecto de la filosofía de Plotino, como creemos haber demostrado en el análisis que acabamos de hacer de su filosofía moral.

1.- El carácter intramundano del transcendentalismo de Plotino se revela en su misma forma de cuestionarse la libertad moral del hombre.

Por nuestra parte, hemos querido destacar que, si importante ha sido la filosofía transcendentalista de Plotino, no menos relevante ha sido su filosofía antropológica y sus reflexiones, claramente dirigidas hacia los fundamentos del comportamiento moral autónomo del hombre. Esas preguntas que Plotino se hace a sí mismo conllevan, en cierto modo, la paradoja de ser magníficamente explicativas de su opinión sobre la autonomía moral:

2.- “Existe el arbitrio en nosotros cuando obramos por voluntad propia sin estar sometidos a nada ni a nadie”

El pleito sobre la libertad del hombre normalmente se centra en la crítica de los obstáculos que se oponen a ella. Sean externos al hombre o procedan de sí mismo.

Plotino empieza diciendo que cuando somos arrastrados por el azar, el autoritarismo o las pasiones ¿es porque el hombre no es nada y puede ser traído y llevado a cualquier parte como se hacen con los animales y las cosas? En la capacidad del hombre para hacerse esta reflexión está implícita la idea, dice Plotino, de que existirá el arbitrio en nosotros cuando obremos por voluntad propia sin estar sometidos a nada ni a nadie.

La definición que nos ofrece Plotino no debió ser del gusto de la autoridades civiles y religiosas de la época: “El concepto de lo que está a nuestro arbitrio bien puede ser el de lo que está sometido a nuestra voluntad y que, en tanto sucederá o no, en cuanto lo queramos nosotros. Es, pues, “voluntario” todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas, y, está “a nuestro arbitrio,” todo acto que somos dueños de obrar”⁹⁵².

3.- “El hombre no es un ser unidimensional cultivado por los fundamentalismos, sino que, en la urdimbre de su múltiple estructura psico-biológica, es de donde surge su actividad moral.

Es en la respuesta a esta pregunta que se hace a sí mismo Plotino, cuando nos va dar otra definición del hombre que, probablemente, por ser tan original y asombrosa para su época, quedó sepultada en el olvido del pensamiento moral hasta que en el siglo XIX y XX, la medicina psicosomática descubrió la complejidad de la conciencia y el psiquismo del hombre. “Es verdad que obramos el mal vencidos por la parte inferior, pues “nosotros” somos una multiplicidad”⁹⁵³.

⁹⁵² *Ibd.* VI 8, 1, 22-34.

⁹⁵³ *Ibd.* I 9, 5-10.

El hombre unidimensional, que vive y muere como un vegetal, es al que preferiblemente cultiva el pensamiento autoritario, ya sea civil o religioso, sencillamente, porque ese hombre, antes de decidirse a pensar por sí mismo, lo que hace es, como un colegial, pedirle permiso al maestro. Cuya respuesta es invariable: en la tradición y la ley ya está todo dicho.

En esa plural y diversificada idea de la realidad más íntima del hombre, se da una anticipación de la existencia de los fenómenos del subconsciente y el inconsciente que, para Plotino, tienen un soporte autocéntrico en lo que llama “el alma entera”. Y así dice: “Puede suceder, en efecto, que sin ser uno consciente de que retiene algo, lo retenga en su interior más tenazmente que si lo retuviera sabiendas”⁹⁵⁴. Porque no todo cuanto hay en el alma “es ya por eso perceptible conscientemente, ya que no somos una parte del alma, sino el alma entera”⁹⁵⁵. De modo que, para Plotino, la complejidad unimúltiple del alma entera abarca, tanto lo sensible como lo racional, consciente e inconsciente. Y lo que importa desde el punto de vista de la autonomía moral, es que el trabajo de procesamiento de todos esos elementos se produce en el yo, en el autos, en el sí mismo o “el alma entera” y que constituye, lo que la neurobiología contemporánea ha calificado de actividades neurocerebrales, y que son el soporte de las actividades más espirituales y sublimes de que el hombre es capaz.

4.- El autodomínio moral indiscutible se da, cuando la voluntad y la inteligencia del hombre, por sí mismos, buscan el bien.

⁹⁵⁴ *Ibd.* IV 4, 5-10).

⁹⁵⁵ *Ibd.* V 1, 12, 9-10).

La respuesta que da Plotino es: “Admitiremos que son realmente libres los principios derivados de la actividad de la inteligencia y concederemos que, los deseos provocados por la actividad intelectual, no son involuntarios”⁹⁵⁶.

A Plotino le preocupa que si la voluntad es una tendencia al bien cómo puede estar segura de que las tendencias pasionales, los deseos, los contenidos esotéricos, la concupiscencia, la ira o la fantasía no se disfracen de bien y la confundan. “¿Cómo podemos ser dueños de aquello a donde somos conducidos?”⁹⁵⁷ Distingue entre los deseos, aquellos que lo son solamente de la naturaleza animal del compuesto y, aquellos otros deseos, que proceden del hombre en cuanto solo alma. En los primeros, el hombre estaría respondiendo a los imperativos de la naturaleza y, por los segundos, el hombre actuaría más libremente porque ya no estaría condicionado por las afecciones del cuerpo.

Consecuente con su idea de que, el hombre es una multiplicidad, concibe un ámbito en el que el hombre es capaz de tener una actividad moral con independencia de los condicionamientos psicobiológicos del cuerpo. Como decimos en la presente tesis, el humanismo plotiniano no solamente es polifacético, es pluridimensional y tiene la osadía de uncir a su antropología, todas las variables de la filosofía tradicional respecto a la incógnita de las relaciones del cuerpo y la mente.

A la respuesta que citábamos al principio añade Plotino que, el hombre goza del autodomínio indiscutible, cuando su libre albedrío no solamente radica en la voluntad, sino también, en la razón, pero, en una razón dice, ilustrada: “Reservaremos el autodomínio para el que, gracias a las actividades de la inteligencia, está libre de las afecciones del cuerpo, refiriéndose el libre albedrío aun principio nobilísimo, cual es, la actividad de la inteligencia”⁹⁵⁸. Nos importa destacar que la

⁹⁵⁶ *Ibd.* VI 8, 3, 20-24.

⁹⁵⁷ *Ibd.* VI 8, 2, 19-20.

⁹⁵⁸ *Ibd.* VI 8, 3, 18-20.

autonomía moral en Plotino queda claramente referida a lo que califica de **autodominio indiscutible** y que se da, cuando la voluntad y la inteligencia del hombre, por sí mismas, buscan el bien.

5.-La virtud no admite dueño, porque es, tan autónoma y soberana como la inteligencia.

Ese autodominio indiscutible no agota su contenido por su relación con la inteligencia y la voluntad. Plotino descubre que existe una categoría previa y fundamental y que es la que otorga al autodominio su carácter de indiscutible. Se trata de la acción, del obrar, de los hábitos de comportamiento sin los cuales ni la misma tendencia al bien sería posible. y quiere saber cómo la virtud se relaciona con la inteligencia.

De algún modo vio Plotino en la acción virtuosa, lo que dice Hannah Arendt comentando la noción aristotélica de la acción humana que califica de *energeia*, y “que designa todas las actividades que no persiguen un fin, sino que agotan su pleno significado en la propia actuación que se constituye en un fin en sí misma, porque no se persigue un fin utilizando unos medios instrumentales, sino que éste yace en la misma actividad, de modo que, se puede decir, que la moralidad de una acción o de un acto radica en su propia realización. Lo que ocurre es que, el acto moral es una intención de hacer el bien, cuyo logro no está garantizado y no es uniforme. Y ese bien es independiente del éxito o del fracaso: está ya en la realización del acto moral. Si tiene éxito mejor, si no lo tiene el acto moral es un bien por su propia ejecución”⁹⁵⁹.

Plotino otorga a la virtud el mismo estatus ontológico que a la inteligencia “porque la virtud, dice, es una especie de segunda inteligencia y un hábito que intelectualiza, por así decirlo, el alma”. Y a continuación va a hacer una afirmación

⁹⁵⁹Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, págs. 220 y 231.

que se inscribe más en la *Ética a Nicómaco* que en los *Diálogos* platónicos: “Por tanto, concluiremos que la virtud y la inteligencia son soberanas, que el albedrío y la libertad deben ser referidos a ellas, porque como la inteligencia y la virtud son autónomas, la inteligencia se mantiene en sí misma y, la virtud quiere mantenerse en sí misma, dominando sobre el alma de manera que sea buena. Y, en conclusión, la autonomía y el albedrío que hay en las acciones, no son referibles a una acción externa, sino a la actividad interna de la virtud misma, es decir, a su actividad intelectual y contemplativa”⁹⁶⁰.

Que Plotino dijera que “la virtud no admite dueño porque es tan autónoma y soberana como la inteligencia” y, porque sus acciones no le son dictadas por una autoridad externa, le sitúa, en el mundo de la filosofía moral del siglo III (d.n.e), en la voz más autorizada y discrepante, ante lo que era el pensamiento oficial, civil y religioso, de una época conflictiva y, en transición entre los valores del mundo antiguo y los principios de una heteronomía moral, que habrían de predominar durante toda la Edad Media.

6.- El transcendentalismo de las Tres Hipóstasis es de carácter metafísico.

Si la antropología de Plotino nos ha permitido confirmar que “la exploración del yo es el corazón del plotinismo”⁹⁶¹, y que de esa exploración surgen los fundamentos de lo que concibe como autodomínio moral, del análisis de su teoría de las Tres Hipóstasis hemos deducido que el transcendentalismo de Plotino es de carácter metafísico, porque no concibe una transcendencia extra-cósmica, cuya existencia pudiera darse fuera del espacio y del tiempo.

⁹⁶⁰ *Enéada* VI 8, 5, 25-35 y 6, 5-20.

⁹⁶¹ Citado por Jesús Igal en la *Introducción* general a las *Enéadas*, op.cit., pág.87.

La filosofía de la época clásica (a.d.n.e) y la del mismo Plotino en el siglo III (d.n.e.) que afirmaba la eternidad del mundo y, no se planteaba la posibilidad de su creación desde la nada, no tenía problemas para admitir la inmanencia y la transcendencia, porque su Dios o, en su caso, sus dioses, tanto en Occidente como en Asia, no habían sido tan Omnipotentes. Quizá no sea ocioso considerar que una cierta soberbia antropomórfica no le hizo ningún favor al monoteísmo judeo-cristiano. No sería impensable que, durante este nuevo milenio, un Concilio de teología establezca que, donde la Biblia dice *ex nihilo* quiere decir “ex mínimo”. Al fin y al cabo, parece que la Omnipotencia de Dios viene siendo inversamente proporcional al conocimiento de la realidad que va adquiriendo el hombre y, no solo en campos como la Medicina, la Biología y la Astronomía, sino también en la Sociología de la convivencia. Cada día es más evidente que la autonomía moral, consustancial con el proceso de secularización de los valores, orienta la evolución de la sociedad hacia el respeto de la igualdad y la diversidad moral de las personas, proceso que desborda los estrechos cauces por los que ha discurrido siempre un sentido de la moral asfixiado entre la tradición y la parálisis, porque, todo está ya contenido para siempre, en un Libro que se escribió hace 27 siglos.

Quizás el esfuerzo más espectacular, realizado en la historia de la Filosofía, para evitar esa contradicción entre inmanencia y transcendencia, congénita al monoteísmo, haya sido el realizado por Hegel que concebía la dialéctica como un constitutivo esencial de la misma realidad, de manera que sus dos términos eran imprescindibles el uno para el otro, lo que explica que el Creador y la creatura sean dos realidades metafísicas indisolublemente interactuantes. Lo que le llevó a decir, en sus *Lecciones de Filosofía de la Religión*: “Dios necesita el mundo para ser, o sin el mundo, Dios no es Dios y, debemos liberarnos del fantasma de la antítesis de lo finito y lo infinito”⁹⁶².

⁹⁶² Citado por Caffarena en op.cit., páginas 247 y 546.

7.- Que Dios creó el mundo de la nada ha dejado de ser un dogma intocable. Y, por el contrario, la teoría de la “procesión” de todas las cosas a partir de Uno es más congruente con la astrofísica contemporánea.

En el orden de la realidad es posible la transcendencia y la inmanencia, no solo posible sino ineludible. Pero en el ámbito filosófico-teológico del monoteísmo no es posible. Por un lado, lo impide la misma Omnipotencia de Dios que creó el mundo de la nada. ya que el concepto de creación nos sitúa fuera del ámbito propio de la realidad, no es una realidad por sí misma sino por Otro y, en consecuencia, postula la necesidad de la fe porque todo lo creado remite a una hierofanía de la divinidad creadora. Y, por otra parte, el concepto de transcendencia requiere dos términos comparables y ¿cuál sería el término comparable con la divinidad? En todo caso, podríamos estar ante una inmanencia otorgada que, en definitiva, será lo que todos los grandes maestros escolásticos terminarán diciendo al enfrentarse con el problema del libre albedrío del hombre, es decir, con el problema de su autonomía moral.

Ya hemos visto cómo en Plotino la transcendencia y la inmanencia se constituyen en una dualidad ontológica del hombre que no solo explica su autonomía moral, sino que, además, le convierte en sujeto de la transcendencia en cuanto que la Unidad, la Inteligencia y el Alma son realidades que le trascienden porque son comunes a todo el universo. Se trata de un concepto de dualidad ontológica que es la más eficaz negación del dualismo antagónico de Platón y de paso, de todos los antagonismos teológicos. Se trata de una dualidad enriquecedora, interactiva, que simultáneamente elude tanto el panteísmo como el creacionismo. porque el fecundo concepto de la procesión, permite concebir la integración de la transcendencia y la inmanencia, integración que se hace imposible tanto para un Dios que crea de la nada, como para un Dios que se confunde con sus criaturas: “Así

como en el universo sensible todas las cosas se engarzan unas con otras y, estando incluidas todas, también está incluido el “por qué” de cada una, asimismo en el universo inteligible, todas las cosas están relacionadas con el todo, de modo que, las cosas causadas, llevan sus causas en sí mismas y que, cada una es tal, que tiene su causa de modo no causal”⁹⁶³. La neurobiología contemporánea nos ha explicado, como vimos en el capítulo Tercero, que la vida humana tiene en sí misma las causas que la llevan a la existencia y que, el proceso de autorregulación, de las estructuras físico-químicas y neurobiológicas fundamentales, se realiza **de un modo no causal**.

Probablemente la teología escolástica, dado el nivel de la ciencia en la Edad Media y sus propios intereses doctrinales, decidió descalificar como panteísta a la filosofía plotiniana. Lo cual a nosotros nos parece una interesada e incorrecta interpretación. Porque, tal y como se desprende de los propios textos de las *Enéadas* citados, el concepto de procesión no tiene su origen en una Transcendencia Sobre-Natural y Divina, sino en una Trascendencia de carácter metafísico que se da en una realidad espacio – tiempo y a la que no se le atribuye carácter sobrenatural. Sin embargo, si todas las cosas no “proceden de un Dios, sino del Uno-Bien, no hay panteísmo posible y, en ese caso, la teología creacionista de la escolástica que hace del hombre un ser ontológicamente dependiente de su Divino Creador, hubiera tenido que enfrentarse a una concepción plotiniana menos fácil de descalificar.

Hoy no se puede seguir identificando a Plotino con el panteísmo. En realidad, el concepto de panteísmo surge porque la filosofía clásica griega consideraba que el concepto de que algo puede crearse de la nada era un pensamiento bárbaro. Pero la teología escolástica defendía que, tanto el Motor Inmóvil de Aristóteles como la Naturaleza estoica y las Tres Hipóstasis de Plotino, no eran más que in subterfugio o una forma de evadirse de la Omnipotencia Divina. Al parecer, para la teología medieval no había alternativa: o creación de la nada o panteísmo. Sin embargo, desde

⁹⁶³ *Enéada* VI 7, 2, 32-41

la Edad Moderna, esa falsa alternativa fue superada por la idea de que el mundo procede de sí mismo. De modo que, hoy vuelve a estar de actualidad la idea, en virtud de la cual, la creación de algo a partir de la nada es un pensamiento bárbaro y que, conceptos como el de la “procesión” plotiniana, se encuentran más próximos a la consolidada teoría de la Ciencia de nuestro tiempo, para la que todas las cosas del Universo están relacionadas en la constitución atómica de las partículas elementales sin que, por ello, la causa de cada una sea única y uniforme. El problema, hoy, tal y como hemos indicado, radica en la teología de la Creación, que tiene que explicar cómo un Ser, Omnipotente y Bueno, ha podido traer de la nada a unos seres, como el hombre y el mundo, que han tenido que evolucionar desde unos orígenes inciertos, y han debido someterse a toda clase de circunstancias adversas, para alcanzar una forma de existencia relativamente estable y permanentemente amenazada.

En nuestra opinión, el principio procesional, tan criticado por las teorías creacionistas que lo han traducido por panteísmo, es una explicación congruente a lo que, en nuestro tiempo, tanto la física cuántica y física de las partículas elementales como la teoría de la evolución, interpretan como el origen y la permanencia de la vida en el mundo y con la búsqueda de la ecuación unificada del Universo.

Por otra parte, el concepto de Transcendencia plotiniano no conlleva agresión alguna contra el concepto de la autonomía moral. La realidad es unimúltiple y, cada ser, en su orden, es perfectamente autónomo. Como hemos visto en el texto citado más arriba: “..todas las cosas del Universo están relacionadas con el todo, de modo que las cosas causadas, llevan sus causas en sí mismas y, cada una es tal, que tiene su causa de modo no causal.” Asombra esta intuición plotiniana con la que describió lo que hoy sabemos es un hecho de las reacciones por las que se transforman los componentes químicos: se necesita la presencia de un elemento que, sin embargo, ni participa en la transformación, ni le afectan sus resultados.

Por otra parte, los malabarismos metafísicos, sean de la escolástica o de Hegel, no pueden explicar, sin caer en el peligro de la contradicción, cómo partiendo del concepto de creación se puede concebir la relación de lo Uno con lo múltiple, de lo Eterno con lo temporal, del Espíritu con la materia, del Omnipotente con lo contingente, del Bien con el mal, de la Felicidad con la desgracia, de lo Infinito con lo finito, de la Vida Eterna con la muerte. Si para afirmar la autonomía moral no es necesario concebirla negando a Dios, sin embargo, mientras la teología siga considerando fundamentales esas antinomias y contradicciones entre lo divino y lo humano y para explicarlas recurra a un concepto de analogía desnaturalizado, el pensamiento de la filosofía moral seguirá considerándose ajeno y perseguido por una idea de Dios, que ha utilizado para afirmarse, el camino o el método de una transcendencia que cada día resulta más contradictoria e inexplicable. Quizá sea la teología la que debería pensar en un Dios a quien le fuera ajena la Creación, lo que fue, como sabemos, un lugar común para el pensamiento clásico griego que, en la Edad Moderna repitió Kant y, entre nosotros, Xavier Zubiri.

En la *Crítica del juicio*, Kant rechaza como irracional atribuir, al simple azar, la aparición del universo, pero defiende que “podría bastar una causa no azarosa pero, en todo caso, inmanente a la naturaleza y no inteligente, sin necesidad de llegar a una Inteligencia divina”⁹⁶⁴. Y entre nosotros, Xavier Zubiri, sobre cuyo libro *Estructura dinámica de la realidad* ha realizado un soberbio y riguroso análisis el teólogo Caffarena, especialmente cuando reflexiona sobre las cuatro categorías que, según Zubiri, constituyen el fundamento del Universo: estructura, dinamismo, emergencia y evolución. Y que, en la interpretación que hace Caffarena, permitirían seguir sosteniendo la idea de que Dios creó el mundo de la nada y, por tanto, la interdependencia de creaturas y Creador. Lo que, desde nuestro punto de vista, resulta ser una conclusión un tanto reduccionista, que responde más a los intereses ideológicos del teólogo que a las sugerencias que, objetivamente, se contienen en la

⁹⁶⁴ Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, pág.81-82.

obra de Zubiri que, superando las interpretaciones de las cosmogonías religiosas tradicionales, está más en línea con los descubrimientos científicos de la Edad Moderna sobre el origen y evolución del Universo. El mismo subtítulo del libro de Zubiri, *Metafísica intramundana*, ya anuncia un cambio de paradigma respecto a la forma en que, el dogmatismo religioso, aborda el problema sobre la creación.

Al parecer las nuevas teologías ya se plantean el problema de intentar hacer compatible el concepto de creación con el hecho de la evolución. Uno de los caminos es el que ha intentado el ilustre teólogo Caffarena que, haciendo una distinción entre la transcendencia y la inmanencia de lo Absoluto frente al Cosmos entendido como creación de Dios, propone la consideración de lo Absoluto como un Ser subsistente en el que cabe concebir la transcendencia y la inmanencia como fundamentos constitutivos de la realidad. “La transcendencia fundante del Ser subsistente, dice Caffarena, tiene carácter absoluto y, precisamente por ello, incluye inseparablemente una real inmanencia del Ser subsistente en todos los entes, es como la otra cara de su misma absoluta transcendencia”⁹⁶⁵. No parece que ni la más fina dialéctica teológica logre evitar el rompecabezas a que aludíamos más arriba.

8.- El transcendentalismo religioso pertenece al mito del Misterio de un Espíritu Puro, Sobre-natural , Divino y Absoluto con el que, para poder explicar la existencia de un mundo finito, hay que dar argumentos contrarios a la razón y la experiencia.

Para el teólogo Caffarena, el soporte, por lo menos inicial, arranca del infinitivo del verbo ser que, al parecer, no ha sido suficientemente aprovechado. Pero si encontramos, dice, una expresión que le saque al ser del estado infinitivo del verbo para singularizarlo, por ejemplo con la expresión gramatical Ser subsistente, habríamos dado con el gran descubrimiento de un nombre certero para referirnos a

⁹⁶⁵ Gómez Caffarena, José, op.cit., págs. 548 y sgts.

lo Absoluto con ese nuevo nombre. Y además, según Caffarena, la aplicación de ese nombre al Absoluto puede explicar y facilitar la comprensión de la relación transcendencia-inmanencia de lo Absoluto con el Cosmos que, en definitiva, es el problema que tiene planteada una teología de la Creación y, como consecuencia, la misma existencia de la autonomía moral. Reconoce el teólogo que “se trata de una dialéctica que busca encontrar posible para la inteligencia y el lenguaje humanos, *adaptados a la finitud*, una afirmación de Dios. “No se trata de responder a la pregunta sobre cómo lo Absoluto genera la finitud y llega a conocerse en ella, sino cómo puede la mente humana, desde la finitud propia y del mundo, llegar a afirmar lo Absoluto como su fundamento último. Porque no tenemos otro modo de intentar referirnos al Absoluto que partiendo de nuestro mundo del ser y de entes, aunque siempre solo mediante un proceso en que cuanto afirmemos lo neguemos, añadiendo que con ello, solo intentamos señalar un límite al que no llegamos. Porque, a nivel de realidad cósmica, no tendría cabida lo Absoluto. Y habría que desaconsejar a las concepciones religiosas el situar a tal nivel al Misterio de la divinidad”⁹⁶⁶.

No se puede pasar por alto el juicio que hace Caffarena de que “se está tratando de encontrar posible para la inteligencia y el lenguaje humanos, *adaptados a la finitud...*” Con esas dos últimas palabras resume todas las filosofías y teologías sobre la caída o el pecado original del hombre, que creado para vivir en el paraíso, por su mala cabeza, ha tenido que **adaptarse** a vivir en un mundo finito, imperfecto y perecedero, cuando lo que le pide el cuerpo y el alma es lo infinito y eterno para cuyo fin ha sido creado. Teniendo en cuenta que, la finitud es el medio ambiente propio del hombre, quizá el vocablo *adaptación* resulte un tanto equívoco. Normalmente el esfuerzo que implica la adaptación se produce cuando la persona, sin pretenderlo, se encuentra en un medio hostil en el que, sin embargo, tiene que hacer su vida. Pero la finitud no le ha advenido al hombre por ningún desgraciado

⁹⁶⁶ *Ibd.* págs.549-551.

accidente. Es precisamente el constitutivo esencial de una existencia que tiene en sí misma su principio y su fin. Y por eso es, al mismo tiempo, su gloria y su desgracia. La finitud es como el aire que respira. Es el seno materno en el que ha venido al mundo. Solamente, desde la ilusión de que lo infinito es el medio propio del hombre, cabe imaginarse esa *adaptación* con toda su carga negativa de dos mundos antagónicos, de modo que, como dice la sabiduría popular, con la teología de la adaptación ha resultado ser peor el remedio que la enfermedad.

En todo caso, queremos dejar constancia en esta tesis que, a nuestro juicio, probablemente el libro de Caffarena sea, en este momento histórico de nuestro país, el exponente más lúcido y profundo sobre las convulsiones de índole moral y religiosas vividas por la sociedad española en el siglo XX, ya que, junto a un diagnóstico, valiente e imparcial, sugiere nuevas formas de plantearse las cuestiones sobre la convivencia moral entre creyentes y no creyentes. Contra la opinión de que las patologías sociales se curan con el silencio y la incultura del borrón y cuenta nueva, Caffarena señala, con cirugía brillante y precisa, dónde están las heridas de nuestro reciente pasado y, con qué modestia y rigor intelectual hay que proceder, para saber respetar las memorias diferentes y hacer que, su tolerancia, sea una nueva forma de ser de nuestro carácter social.

Sin duda, una clara muestra de cómo debe entenderse la convivencia entre ideologías diferentes, sea la forma en que el teólogo Caffarena aborda en el capítulo 9 la relación entre progreso científico y creación. El análisis de los avances científicos es exhaustivo y minucioso. Y los interrogantes que ello supone para la teología tradicional son certeros y, cabría decir, hasta un punto entre desconcertantes a la vez que estimulantes, tanto para creyentes como no creyentes: la biología molecular y el análisis de la aparición de la vida; la física y el universo autocontenido de Stephen Hawking; la teoría de la relatividad, la física cuántica y la física de partículas elementales; la evolución a nivel cósmico. Entiende el teólogo que, no se puede hoy

intentar una filosofía cosmológica. sin un conocimiento de los progresos y avances científicos que han revolucionado los conceptos tradicionales que teníamos sobre el mundo y el hombre. El ejemplo de Caffarena es consecuente con el carácter interdisciplinar que, en nuestro tiempo, se impone como método de investigación especialmente para todo saber antropológico. Y que, en esta tesis, hemos procurado tener en cuenta, poniendo de relieve, la relación de la autonomía moral con los nuevos datos aportados por la ciencia de la neurobiología del comportamiento humano.

9.- Plotino no postula la existencia de dos mundos sino, de un solo mundo lleno de una vida uni-múltiple, que está eternamente transformándose.

Terminamos estas Conclusiones en las que hemos resumido tanto la teoría antropológica de Plotino como su teoría del Transcendentalismo que se contienen en la tesis del Uno-Bien, que “ni es Dios, ni piensa,”⁹⁶⁷del que todo procede y que es una causa no causal de la autonomía y el libre albedrío del hombre.

Es lo que, en este Capítulo Cuarto, hemos calificado de transcendentalismo metafísico e intra-cósmico, no como atributo de un Espíritu Puro de carácter Sobrenatural y Divino, ya que para Plotino “las Tres Hipóstasis del mismo modo que existen en la **naturaleza**, así hay que pensar que también habitan en el hombre”⁹⁶⁸de modo que, una cosa es la Transcendencia intra-cósmica de las Tres Hipóstasis y, otra bien diferente, la Transcendencia del Ser Divino que, a diferencia de las Tres Hipóstasis, no se relaciona con nada: “En efecto, del Ser Divino negamos aún el “es”, luego también cualquier tipo de relación con los seres.”(Enéadas VI 8,8,10-17) y, por tanto, las Tres Hipóstasis no son Dios, porque, mediante el principio dinámico de la

⁹⁶⁷ Enéada VI 9, 6, 12-13 y 40-45

⁹⁶⁸ Enéada V 1, 10, 5-8.

procesión, están en permanente relación con toda la realidad y se conciben, con el libre albedrío de la voluntad, como esa dualidad ontológica de inmanencia y transcendencia, armónica y natural, que tiene su máxima expresión en el autodomínio moral del hombre. Con lo cual, para Plotino, el super-cielo platónico no es el lugar propio de las Tres Hipóstasis, sino la realidad intra-cósmica, donde el principio transcendental de la procesión mantiene la unidad del Cosmos que, por esa razón, es también un Universo.

“Plotino construye el impresionante edificio de la naturaleza y del mundo inteligente y nos muestra cómo todo lo de aquí abajo está aquí también y solamente porque está allí. Y no está allí como un sistema de abstracciones sino, más bien, con una realidad más vital que la que comprendemos aquí. Es un mundo “hirviendo de vida,” llega a decir, un mundo eterno, que, de alguna manera, contiene el tiempo y el movimiento y el cambio y el proceso: Al fin, se nos deja con la fuerte impresión de que para Plotino no hay dos mundos sino **un solo mundo real**⁹⁶⁹, que se comprende de distintas maneras o a diferentes niveles”⁹⁷⁰.

⁹⁶⁹ *Ibd.* VI 8, 20,6-10.

⁹⁷⁰ Igal, Jesús, *Introducción a la Enéada VI 7*, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

III. AGUSTÍN DE HIPONA: LA CIUDAD DE DIOS.

Una ciudad no se hace con lo igual sino con lo diferente (Aristóteles, citado en La guerra civil en Atenas). “Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función., y esto requiere virtud; por otra parte, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. En efecto, la virtud del buen ciudadano han de tenerla todos, pero es imposible que tengan la del hombre bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta. Además, la ciudad consta de elementos distintos: así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de igual modo también la ciudad se compone de todos estos elementos y además de otros específicamente distintos; y por tanto es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo y la de del que está a su lado”⁹⁷¹.

Aun cuando existen varias obras en las que Agustín de Hipona aborda el tema moral, nosotros hemos elegido esta obra, *La Ciudad de Dios*, porque en ella, su pensamiento moral está deliberadamente contextualizado con determinadas épocas de la historia y porque, en nuestro país, ha sido una obra permanentemente citada y utilizada, no solo para interpretar los acontecimientos relevantes de nuestra historia, sino también, como inspiración moral de la conducta de los cristianos.

El método que voy a seguir consiste en descubrir en esta famosa obra de *La Ciudad de Dios*, aquellos textos en los que el pensamiento de su autor hace referencia a la autonomía moral. La obra tiene una Primera Parte que consta de diez Libros y

⁹⁷¹ Aristóteles. *Política*. Libro III, 4, 1277a, 5-10-15. Introducción y notas de Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

una Segunda con doce Libros. Nuestra investigación se va a centrar en la Segunda Parte, porque en ella se tratan las cuestiones que más directamente se relacionan con el concepto de la autonomía moral. "El inmenso tratado *De civitate Dei*, escrito por Agustín de Hipona entre los años 412 y 426, es particularmente importante por su teología de la historia, pero al que hay que recurrir siempre, cualquiera que sea el punto de su doctrina que se estudie"⁹⁷². En la Segunda Parte, Agustín de Hipona aborda estas tres cuestiones:

- I.- El origen de las dos Ciudades
- II.- Su paralelismo histórico.
- III.- Fines de las dos Ciudades.

3.1.- EL ORIGEN DE LAS DOS CIUDADES.

Es a partir del Libro XI y XII cuando Agustín de Hipona hace sus reflexiones sobre el Origen de las dos Ciudades. En los 34 y 27 Capítulos que respectivamente contienen estos dos Libros, las cuestiones en las que el teólogo hiponense se refiere directa o indirectamente al problema de la autonomía moral, nosotros, para nuestra investigación, las hemos concretado en torno a tres problemas fundamentales:

- 1.- El dualismo antagónico.
- 2.- Sobre el origen de la buena y de la mala voluntad.
- 3.- El hombre es incapaz de perfeccionarse a sí mismo.

⁹⁷² Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., pág. 125.

3.1.1.- El dualismo antagónico en el origen de la Ciudad de Dios.

“Llamamos Ciudad de Dios a aquella de que nos testifica la Escritura que, no por azarosos cambios de los espíritus, sino por disposición de la Providencia suprema...en la Escritura se escribe: “¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios! El Señor es muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios”⁹⁷³. “Lo que habíamos oído lo hemos visto en la ciudad del Señor que Dios ha fundado para siempre”⁹⁷⁴. Con estos y otros testimonios semejantes en la Sagrada Escritura, sabemos que hay una Ciudad de Dios cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, con aquella ansia y amor que nos inspiró su mismo Fundador”⁹⁷⁵.

Teniendo en cuenta que, para el teólogo Agustín, la fe nos descubre la verdadera realidad, lo que dice la Biblia, no solamente es la misma voluntad de Dios, sino que, además, los hechos y las instituciones que describe el texto sagrado, son tan históricos como los hechos y las instituciones ajenos a la Biblia y, por tanto, nuestra condición de ciudadanos de Su Ciudad no tiene otra legitimidad que la de nuestra amorosa sumisión y obediencia a su Fundador. El documento de identidad de nuestra pertenencia a esa Ciudad está constituido por la recepción de un sacramento como el bautismo. De manera que se trata de una ciudadanía sacral que, en el siglo IV, se vivía con el convencimiento y la estimación de estar por encima de cualquiera de las otras ciudadanías meramente civiles. A lo largo de toda la obra, Agustín va a insistir en que, la moralidad no pertenece a la autonomía del hombre sino a la propia de un ciudadano de la Ciudad de Dios cuyos mandamientos, incluso cuando son incomprensibles, son su norma de conducta y de obligado cumplimiento.

⁹⁷³ Ps.86, 3.

⁹⁷⁴ Ps.47, 2.3.9.

⁹⁷⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XI, capítulo I, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, págs. 682-683.

Y, ya desde este momento. va a señalar Agustín que existe otra Ciudad a la que pertenecen los ciudadanos de la Ciudad terrena cuyos dioses son falsos, impíos y soberbios: “Privados estos dioses de la luz, inmutable y común a todos, están por ello reducidos a un poder oscuro, persiguen su crédito particular y solicitan de sus engañados súbditos, honores divinos”⁹⁷⁶.

No se trata de un dualismo puramente formal o epistemológico, sino de dos realidades físicas diferentes, contrarias, antagónicas. Esos modelos divinos de los paganos son falsos, porque solo hay uno verdadero, que es la Luz y los otros, son tinieblas. Estos falsos poderes engañan a sus súbditos mientras que, el Fundador de la Ciudad celestial, les enseña la única verdad.

Como se ha dicho acertadamente “en la Ciudad de Dios se ha consumado “la paganización platónica del comportamiento cristiano”⁹⁷⁷. Las categorías antropológicas de la metafísica y la teología platónicas sobre el mundo de las Ideas eternas e inmutables y, el mundo del conocimiento sensible, cambiante y proclive al error, se convierten en las categorías agustinianas de: Antagonismo, Separación, División, Exclusión, Radicalismo. Elección y Predilección divinas que se constituyen, en el fundamento ontológico y, la explicación teológica, de la Ciudad de Dios.

3.1.2.- Todo lo que ha sido creado por Dios es bueno.

“Sobre la creación del mundo por Dios en nadie creemos con más seguridad que en el mismo Dios. En parte alguna se dice mejor que en las Sagradas Escrituras, donde dijo el profeta: Al principio creó Dios el cielo y la tierra. Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho”⁹⁷⁸, porque, sin duda, donde hay vicio de malicia precedió

⁹⁷⁶ *Ibd.*. Libro XI, capítulo I, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pág. 683.

⁹⁷⁷ Capanaga, Victorino, *Introducción a San Agustín, La Ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pág.44.

⁹⁷⁸ Génesis 1, 1-31.

una naturaleza no viciada. Y no sería vicio apartarse de Dios, si no fuera propio de tal naturaleza, estar más bien con Dios. Ya que, como Dios es el creador excelente de las naturalezas buenas, no hubiera creado a nadie, ni ángel ni hombre, cuya malicia hubiera previsto en su presciencia, si, a la vez, no hubiera conocido cómo habría de redundar en bien de los buenos, y, de este modo, embellecer el orden de los siglos como en un hermosísimo canto de variadísimas antítesis. Así la belleza del universo se realiza por la oposición de contrarios”. Y en la nota nº 11 al pie de la página 716, se dice: “Es la ley de la antítesis proclamada por la Biblia”⁹⁷⁹.

Desde el punto de vista de la autonomía moral no es admisible que las atrocidades que se dan, tanto en el mundo físico como en el moral, se pretenda explicarlas atribuyéndole a Dios una especie de arbitraje para hacer de la antítesis, es decir, de la oposición y hechos contrarios como los que se dan entre un ciego y un vidente, entre la enfermedad y la salud, entre la vida y la muerte, toda una divina pedagogía para probar y fortalecer a los hombres en la adversidad, en su resignación y en su fidelidad inquebrantable. No parece que sea un buen método que, miles de niños mueran de hambre todos los días, para que los hombres aprendan solidaridad o que se hunda una iglesia llena de fieles para enseñar resignación.

Si en lugar de situar en el Génesis, como hace Agustín de Hipona, el origen del bien y del mal, se afirma que reside en la propia naturaleza del hombre, porque es el correlato moral del instinto psicobiológico del placer y el dolor, todo el edificio de la Ciudad de Dios se viene abajo. Y de ahí que, para la exégesis agustiniana, sean un tormento los siguientes textos del Evangelio de San Juan: “Él fue un asesino desde

⁹⁷⁹ San Agustín, *Ciudad de Dios*, Libro XI, capítulo IV pág. 687; y capítulos XVII y XVIII, págs. 714-715-716.

el principio y no se mantuvo en la verdad porque la verdad no estaba en él”⁹⁸⁰ y “Desde el principio el diablo ha sido pecador”⁹⁸¹.

El dualismo antagónico de Agustín no tiene su origen en una observación y análisis de la realidad sino en el relato del *Génesis*: “¿Quién se atreverá a negar que fueron felices antes del pecado los primeros hombres en el paraíso, aunque estuvieran inciertos sobre la larga duración o eternidad de su felicidad?”⁹⁸². Una vez que el bien tiene su fundamento en la naturaleza creada por Dios y, el mal lo tiene en la voluntad pervertida del hombre, en cuanto que es una transgresión de la Ley divina, el mismo Dios queda involucrado en las acciones morales de los hombres y estos, irremediabilmente, se dividen en buenos y malos. Para los primeros se creó la Ciudad de Dios y para los segundos la Ciudad de Babilonia.

En su comentario se explyta Agustín de Hipona: “Quien está de acuerdo con esos textos de la Sagrada Escritura no comulga con los herejes, maniqueos o cualquier *otra peste* que opine como ellos, como si el diablo tuviera su propia naturaleza del mal, que procede de un cierto principio contrario”⁹⁸³. El problema para Agustín es doble porque, como él mismo dice, si el origen del mal “es cosa natural, de ningún modo se le puede calificar de pecado”⁹⁸⁴ y, por otra parte, no se puede admitir que se peque desde el principio, porque, la obra salida de las manos de Dios, no puede ser originariamente pecadora, a no ser que, los maniqueos y otros apestados semejantes, no se equivocaran y el mal tuviera su origen en una naturaleza independiente, eterna y hostil al hombre. Pero, además, la verdad, según Agustín, no tiene muchos dueños, sino que uno solo es el Señor de ella y, por tanto, de la verdad solamente se puede participar por la benevolencia y la sumisión hacia Quien es la Verdad. Quienes, por sí mismos, pretenden investigar y alcanzar la verdad que no

⁹⁸⁰ Nuevo Testamento. Juan 8,44.

⁹⁸¹ *Ibd.* I Juan 3,8.

⁹⁸² San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XI, capítulo XII, pág. 707

⁹⁸³ *Ibd.* Libro XI, capítulo XIII pág. 710.

⁹⁸⁴ *Ibd.* Libro XI capítulo XV pág. 711.

esté conforme con lo revelado en las Sagradas Escrituras, son “confundidos por su soberbia y no se ven nunca libres del poder del Omnipotente”⁹⁸⁵.

Si todo lo que ha sido creado por Dios es bueno, la autonomía moral es una entelequia. La negación de la autonomía del hombre está omnipresente en todas las páginas de la Ciudad de Dios. La negación es metafísica y radicalmente ignominiosa: el hombre es autónomo para la inmoralidad y es incapaz para obrar el bien sin el auxilio divino. En realidad, Agustín no abandona el dualismo que aprendió en los nueve años que estuvo en la secta maniquea, sino que, lo que hace es desplazarlo parcialmente: el bien y el mal continúan siendo dualidades antagónicas: en Dios el bien, y el mal ahora está en la voluntad perversa del hombre. De buenas a primeras, en manos del teólogo hiponense, el ser que es la maravilla más grande del universo, se convierte en un miserable convaleciente para no empañar la Omnipotencia de Dios. Afortunadamente para el creyente de buena fe, lo que dice la filosofía moral, en coincidencia con los datos de la neurobiología contemporánea, es que, tanto el bien como el mal, tienen su origen y destino en el hombre mismo quien, en virtud de su autonomía moral, se dicta sus propias normas de comportamiento y, lo hace de tal forma, que puedan convertirse en normas para todos los hombres.

3.1.3.- La creación de la luz es a la heteronomía moral como la creación de las tinieblas es a la autonomía moral.

El dualismo antagónico de Platón resulta ser menos ofensivo comparado con el dualismo radical de teólogo hiponense. El epitafio al sepulcro en el que permaneció la autonomía moral hasta la Edad Moderna, podría ser éste que constituye el título del Capítulo XVII, del Libro X, de *La Ciudad de Dios*.

“El vicio de la malicia no pertenece a la naturaleza sino que es contra la naturaleza, de cuyo pecado no es causa el Creador, sino la voluntad”⁹⁸⁶.

⁹⁸⁵ *Ibd. Libro XI, capítulo XIII* pág.710.

La voluntad del hombre por un lado y su naturaleza por otro. El alma por un lado y el cuerpo por otro. En este limbo pseudo-ontológico ha vivido la humanidad durante siglos, rigurosamente adoctrinada por las religiones monoteístas, que necesitan del dualismo como necesitamos del aire para respirar. Porque, una cosa es que desde el punto de vista epistemológico necesitemos proceder por sucesivas distinciones para hacernos cargo mental e intelectualmente de la realidad y sus fenómenos y, otra muy distinta, que, a esas distinciones puramente lógicas, las consideremos físicamente dotadas de una existencia materialmente incondicionada. Así podemos distinguir, en la conducta humana, una serie de cualidades y pasiones como la ira, el amor, el dolor, la fantasía, la envidia, la codicia, el placer, la bondad, la perseverancia, el esfuerzo, el recuerdo, los deseos, el afán de saber, etc., que nos ayudan a comprender mejor esa realidad uni-compleja que llamamos hombre, en donde acontecen esas vivencias como procedentes de la intimidad neurobiológica, soporte psicofísico de la autónoma de la conciencia moral.

Ninguna de esas cualidades y pasiones son externas al hombre ni tienen una existencia física fuera del mismo. Ni la voluntad, ni el alma. Ni la malicia por un lado, ni la naturaleza humana por otro. Ni la voluntad es el origen exclusivo de la malicia, ni la naturaleza humana soporta pasivamente los deseos de la voluntad. No se le puede atribuir a un Dios Creador la causa de esa división. Porque, entonces, la misma Omnipotencia y la Presciencia de Dios adolecerían de arbitrariedad: el mal escaparía a la acción omnipotente de Dios. Y algo tan decisivo para la felicidad de los hombres, como es el mal, solamente tendría su causa en la voluntad humana, porque la realidad nos dice que se encuentra en esa compleja interacción psicobiológica que es el hombre. No se soluciona el problema recurriendo al libre albedrío porque, el mal físico (las catástrofes naturales y los insoportables sufrimientos de seres

⁹⁸⁶ *Ibd. Libro X, capítulo XVII.*

inocentes) no depende de la voluntad del hombre. Pero si el origen de la moral es antropocéntrico y autógeno, la misma noción tradicional de transgresión moral calificada de pecado debería ser superada, y en ese caso, Dios ya permanecería, tan Omnipotente como Inalcanzable, por la malicia de una simple criatura. Porque, como había reconocido el teólogo Agustín: “si el origen del mal es cosa natural, de ningún modo se le puede calificar de pecado”⁹⁸⁷.

De este modo, la autonomía moral del hombre preservaría a la Divinidad, eterna e inmutable, de verse constantemente traspasando la frontera ontológica de lo eterno y lo temporal, de lo Inmutable y lo cambiante, de lo Infinito y de lo finito, del Bien y el Mal.

Como hemos podido ver en el capítulo tercero de esta tesis, la interdependencia de nuestros sentimientos y de nuestras ideas es una de las realidades psicosomáticas que constituyen uno de los logros más significativos de la neurobiología contemporánea. Seguir atribuyéndole a la voluntad una existencia independiente de la naturaleza en la que habita, puede ser cómodo para calificar de pecado y desobediencia a Dios lo que no tiene ninguna relación, como es la conducta humana, ni con seres extraterrestres ni con códigos morales, inmutables y eternos, incoherentes con la propia naturaleza del hombre.

Pero, para Agustín, el vicio es una creación de la voluntad, como si ésta viviera en una burbuja de la que saliera de vez en cuando para darse una alegría a costa de una naturaleza, que ha sido creada por Dios buena, inocente e inmutable. Del hecho de la Creación se deduce que, en un principio, tanto la naturaleza del hombre como su voluntad, fueron buenas pero que, a partir de un determinado momento –la caída de Adán y Eva– la naturaleza, aunque siguió siendo esencialmente buena, se contaminó a causa de una voluntad que, para siempre,

⁹⁸⁷ *Ibd. Libro XI, capítulo XV, pág.711.*

comenzó a vivir entre el bien y el mal. Una vez más, Agustín no puede evitar reconocer que, si la naturaleza no tendiera a Dios y éste no se mezclara con las complicadas circunstancias de la vida moral del hombre, “no podría considerarse vicio apartarse de Dios”⁹⁸⁸.

Probablemente, la mejor metáfora de lo que es la concepción del dualismo antagónico de la moral, sea la comparación de la luz con las tinieblas y así, en el comentario que hace Agustín al texto del *Génesis*, “Y separó Dios la luz de las tinieblas”⁹⁸⁹, apunta que: “no me parece ajena a las obras de Dios la opinión que interpreta la creación de los ángeles en la creación de la primera luz, y **la separación** de los ángeles santos de los inmundos, cuando dijo: “Y apartó Dios la luz de las tinieblas; llamó a la luz día, y a las tinieblas, noche.” Pues solo pudo separar estas cosas el que supo de antemano, antes de su caída, que habían de caer y, privados de la luz de la verdad, permanecerían en su tenebrosa soberbia”⁹⁹⁰. Resulta un tanto asombrosa esa exégesis en la que se mezclan los fenómenos físicos y los morales como si tal cosa. No es que el Creador decidiera que en el mundo debía existir la luz, sino que como por su presciencia supo que se iba a producir la caída en el pecado original, para poder enviar a las tinieblas a los pecadores, es por lo que hizo la luz, donde solamente permanecerían los santos.

Si al fanatismo ideológico se le puede señalar algún antecedente, ninguno más explícito que esta interpretación de la luz y las tinieblas que hace el Doctor de la Iglesia universal Agustín de Hipona. No hay estados intermedios más o menos claros, ni al día sucede progresiva y gradualmente la noche. O se vive en la verdad revelada o se vive en las tinieblas. “Y entre aquella luz, que es la sociedad santa de los ángeles, brillando inteligiblemente con la ilustración de la verdad, y las tinieblas a ella contrarias, esto es, las mentes horribles de los ángeles malos, solo ` pudo establecer la

⁹⁸⁸ *Ibd. Libro XI* capítulo XVII pág.715.

⁹⁸⁹ *Génesis* 1, 4, 5.

⁹⁹⁰ *Ibd. Libro XI* capítulo XIX pág. 717.

división Aquél para quien no pudo estar oculto el mal, no de naturaleza, sino de voluntad”⁹⁹¹.

Pero Agustín de Hipona que se había sumergido larga y profundamente en la Biblia, creyó encontrar en ella la superación de su maniqueísmo en el que había vivido durante nueve años en la época crucial de su juventud, y el concepto de un Dios, tan celoso y vengativo que, con tanta frecuencia se nos describe en el Antiguo Testamento, se ajustaba como un guante a sus propia psicología de converso apasionado. Resulta realmente patética la exégesis que hace sobre la creación de la luz y las tinieblas en este texto:

“En cambio, cuando dijo Dios: *Que exista la luz, y la luz existió. Vio Dios que la luz era buena*; y sigue el teólogo hiponense, a continuación: **Y separó Dios la luz de las tinieblas: llamó Dios a la luz, día, y a las tinieblas, noche**; no se añadió: Y vio Dios que era bueno, a fin de que se llamase buena a una y otra, siendo una de ellas mala, no por naturaleza, sino por su propia degradación viciosa. Por eso, **solamente la luz le agradó al Creador**; pero las tinieblas angélicas, aunque hubieran de ser sometidas a un orden, no podían recibir la aprobación”⁹⁹². Como Agustín fue declarado Doctor de la Iglesia Universal, es obvio que éste texto de la Sagrada Escritura, en el que el dualismo antagónico encuentra su máxima confirmación, eleva a la categoría de verdad revelada la división, la separación, la exclusión, el antagonismo como un constitutivo básico de la sociedad humana en cuanto que, la consideración de creyentes y no creyentes, de cristianos y no cristianos en nuestro caso, es el elemento fundamental sobre el que se establece la calificación de hombres buenos y hombres malos, e incluso de patriotas y antipatriotas, y que constituye la filosofía y la teología de la convivencia humana en la religiones monoteístas en general y, en la teología española, en particular.

⁹⁹¹ *Ibd. Libro XI* capítulo XIX pág. 718.

⁹⁹² *Ibd. Libro XI*, capítulo XX, pág.719.

3.1.4.- El hombre no es el autor de su sabiduría.

Así como, al considerar la teoría de las Tres Hipóstasis de Plotino, observamos que, partiendo de la realidad ontico-psicológica del hombre se descubría la presencia, latente en la misma naturaleza humana, de cada una de las Tres Hipóstasis y, cómo no anulaban la autonomía moral sino que, explicaban su propia naturaleza como inmanente y trascendente a la vez, por el contrario, en la concepción agustiniana de la Santísima Trinidad, se recalca, con toda claridad, la dependencia absoluta del hombre en cuanto que, en la propia naturaleza de éste, se insinúa de tal modo la Santísima Trinidad que nos da una cumplida respuesta “a las cuestiones **de quién hizo a cada criatura, por qué medio y por qué**”⁹⁹³. “Por tanto, si nuestra naturaleza procediera de nosotros, reconoce curiosamente Agustín de Hipona, seríamos nosotros los autores de nuestra sabiduría, y no nos preocuparíamos de aprenderla con la doctrina; y nuestro amor partiendo de nosotros y referido a nosotros, nos bastaría para vivir felizmente, y no tendría necesidad de algún otro bien de que gozar. Ahora bien, como nuestra naturaleza para existir tiene a Dios por autor, sin duda tenemos que tenerle a Él como maestro para conocer la verdad y como administrador de la suavidad íntima, para ser felices”⁹⁹⁴. Con la teoría de las Tres Hipóstasis, Plotino reafirmaba y fundamentaba la autonomía y la independencia moral del hombre, con el Misterio de la Santísima Trinidad, Agustín niega radicalmente esa autonomía.

Y en el Capítulo XXVIII vuelve Agustín de Hipona a dejar claro que en la Ciudad de Dios – tanto en la celestial como en la terrenal- la división entre buenos y malos es un imperativo divino: “En este Libro se trata de la Ciudad de Dios, la que no peregrina en la mortalidad de esta vida, sino que es inmortal para siempre en los cielos, es decir: se trata de los ángeles unidos a Dios, que ni fueron ni serán jamás

⁹⁹³ *Ibd. Libro XI, capítulo XXIV, pág. 729.*

⁹⁹⁴ *Ibd. Libro XI, capítulo XXV, pág. 732.*

desertores. Entre los cuales y los que abandonando la luz eterna se hicieron tinieblas, ya dijimos cómo Dios había establecido **la división desde el principio**⁹⁹⁵.

3.1.5.- Sobre el origen de la buena y de la mala voluntad.

- 1.- El hombre es autónomo para hacer el mal pero no para hacer el bien.
- 2.- El mal no existe.
- 3.- ¿Es justo que un pecado humano individual afecte de modo personalizado a todos los hombres?

3.1.5.1.- El hombre es autónomo para hacer el mal pero no para hacer el bien.

Agustín de Hipona reconoce en el hombre lo que podríamos llamar una autonomía negativa: “el mal, el vicio y el pecado tienen su origen en la voluntad humana, porque su naturaleza es buena, como lo son todas las naturalezas que existen por haber sido creadas de la nada y tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas”⁹⁹⁶. Y razona que como del bien no puede proceder el mal, no puede existir nada que sea una causa eficiente de la mala voluntad, porque siendo buena toda naturaleza por haber sido creada por Dios “¿qué es lo que vuelve mala a la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra?”⁹⁹⁷. Para contestar a esa pregunta pone el teólogo hiponense el ejemplo de dos hombres que tienen las mismas disposiciones corporales y anímicas y que, ante la hermosura de un cuerpo, uno de ellos cede a la tentación carnal y el otro no. ¿Cuál es la razón de que la mala voluntad no se haya dado a la vez en ambos? Y si, en igualdad de condiciones, tanto en el cuerpo como en el espíritu, es uno de ellos que antes había sido bueno, el que ha cedido ante la tentación, habrá que admitir que es en el mismo hombre donde hay que buscar la causa de la mala voluntad. Y, es en este momento, cuando Agustín

⁹⁹⁵ *Ibd. Libro XI*, capítulo XXVIII, pág. 740.

⁹⁹⁶ *Ibd. Libro XII*, capítulo V, pág. 761.

⁹⁹⁷ *Ibd. Libro XII*, capítulo VI, pág. 763.

de Hipona se hace la pregunta decisiva y fundamental para toda teoría de la autonomía moral: "¿por qué ha sido él la causa: por ser una naturaleza, o por haber sido creada de la nada? He aquí la respuesta, dice el teólogo: la mala voluntad no ha surgido de la naturaleza en cuanto tal, sino del hecho de que la naturaleza ha sido hecha de la nada"⁹⁹⁸.

No parece racionalmente correcto, si el hombre, como dijo Plotino, es una multitud y ha corroborado la neurobiología contemporánea, imaginar que hay dos hombres iguales anímica y corporalmente considerados. Tampoco parece correcto considerar que, toda naturaleza, por haber sido creada, es buena: desgraciadamente la hipertrofia muscular infantil y el desajuste de las placas tectónicas de la Tierra no nos permiten aceptar una bondad creadora y, a la vez, tan cruel. Y, sobre todo, no es admisible concebir el dualismo antagónico entre la naturaleza y la voluntad hasta el punto de ignorar que interactúan en una simbiosis sustancial ineludible. Finalmente, que la nada de donde todo procede sea la causa de la mala voluntad no permitiría eximir del mismo origen al bien, salvo el recurso a la creencia en un dualismo teológico por el que resultaría que el hombre tendría autonomía moral para hacer el mal, pero no para hacer el bien, porque éste depende de Dios.

Sin embargo, hay algo de paradójico en el desarrollo de los razonamientos agustinianos, por lo que dice al final de este capítulo VI: "Porque si la naturaleza es causa de una mala voluntad ¿qué otra conclusión nos obligamos a deducir, sino que del bien sale el mal, que el bien es causa del mal? En efecto, una naturaleza buena daría origen a una mala voluntad. ¿Cuál podrá ser, pues, la causa de que una naturaleza buena, aunque mutable, antes de tener mala voluntad, haga algo malo, por ejemplo, esa misma mala voluntad?"⁹⁹⁹. El dualismo férreo que hace de las nociones del bien y del mal, realidades aisladas e independientes, se le escurre de las

⁹⁹⁸ *Ibd. Libro XII*, capítulo VI, págs. 765-766.

⁹⁹⁹ *Ibd. Libro XII*, capítulo VI, págs. 766-767.

manos al teólogo hiponense y, para salir del atolladero, no va dudar en dar un salto que le permita salvar esa barrera entre el bien y el mal que, inevitablemente, se levanta cuando un Dios creador decide crear el mundo de la nada. El salto ontológico va a consistir en reconocerle al hombre lo que hemos llamado la autonomía negativa. Ante un hecho de la experiencia cotidiana como es la singular capacidad moral del hombre, hay que buscar una explicación para que la más excelsa creación divina como es el hombre, no deje en mal lugar a su Creador, de manera que la capacidad del hombre no solo para el bien sino, especialmente para el mal, respondan de alguna manera a un plan divino coherente.

3.1.5.2.- El mal no existe.

Lo paradójico y a la vez denigrante, es que al hombre se le reconozca su autonomía moral pero solamente para realizar el mal. Y así dice el teólogo hiponense: “Que nadie se engañe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad, No es eficiente la causa, sino deficiente puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia. Una cosa sí sé, y es que la naturaleza de Dios jamás, en ninguna parte, y de ningún modo, puede fallar, y sí que pueden fallar las naturalezas hechas de la nada. Estas, cuando en la cumbre de su ser, hacen el bien (es entonces cuando hacen algo), tienen causas eficientes. En cambio, cuando fallan y, por tanto, hacen el mal (¿qué hacen entonces, sino la pura nada?), tienen causas deficientes. Sé también que, en aquél que se da la mala voluntad sucede algo que si él no quisiera no sucedería, y, por tanto, su deficiencia es voluntaria y no necesaria, mereciendo justo castigo por ello. Porque se aparta no hacía algo malo en sí, sino de una manera mala, es decir, no va hacia naturalezas malas, sino que va al mal por separarse, del sumo Ser, hasta seres inferiores, en contra del orden natural”¹⁰⁰⁰.

¹⁰⁰⁰ *Ibd. Libro XII*, capítulo VI, págs. 766-767.

Desde luego, hoy no se puede admitir que la teoría de la causalidad (no hay efecto sin causa) pueda desvirtuar la realidad ontológica del mal. No es aplicándole el concepto de deficiencia como se hace más soportable e inteligible el mal. El hombre no sufre las terribles variedades del mal como una deficiencia sino, como una realidad plena, sustancial y ontológica, cuya existencia hace del hombre un ser trágicamente contradictorio constituido entre la vida y la muerte, entre el placer y el dolor, entre la felicidad y el sufrimiento. Considerar el mal, tanto el físico como el moral, como deficiencia, como privación o ausencia de bien, es un mentalismo dialéctico aprovechado por un huérfano de la filosofía, para poder edificar la mitología religiosa sobre el origen divino del Bien y la bienaventuranza eterna. “Bien y mal no son en el mismo sentido una “realidad,” sino términos valorativos que aluden, ante todo, a expectativas humanas sobre lo real o la realidad. Pero es real aquello que en cada caso es bueno o malo, aunque solo surjan esas denominaciones en relación con las expectativas humanas. Y real es el hecho de que esas expectativas encuentren el bien o queden frustradas. Todo lo cual, pone ya en cuestión, que sea plausible la fe humana en Dios, que ha creado un mundo que frustra las expectativas de un modo tan flagrante”¹⁰⁰¹. Para la filosofía contemporánea la causalidad es una consecuencia de la biología metafísica de Aristóteles, a la que Xavier Zubiri oponía su idea de que, lo que se entiende por causa, no es más que la funcionalidad de lo real y, a la que llama, la respectividad o vinculación de cada cosa con las demás: “Las cosas reales están vinculadas entre sí; dicho de otra manera, forman una totalidad. El momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es “función” de las demás, es lo que he solido llamar “respectividad”¹⁰⁰².

Alasdair MacIntyre defiende que el concepto de causalidad de Aristóteles estaba relacionado con su teoría de la finalidad. El eminente biólogo que era Aristóteles supuso que en los procesos de la naturaleza, que había observado

¹⁰⁰¹ Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, op.cit., págs. 569-570.

¹⁰⁰² Zubiri, Xavier, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, págs. 426-427.

detenidamente, existía un propósito deliberado al que calificó como el fin al que cada ser tiende. “Los seres humanos como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *telos* específico. La ética de Aristóteles, expuesta como él la expone, presupone su biología metafísica”¹⁰⁰³.

En la teoría de la causalidad se da como un cierto animismo en virtud del cual, en toda causa hay una intención de producir determinados efectos. Desde la Edad Moderna se empezó a cuestionar la concepción teleológica de la naturaleza y, en nuestro tiempo, los descubrimientos de la Física y la Biología han recuperado la idea del azar como un elemento fundamental en la constitución y evolución de la materia y de la vida orgánica y que, respectivamente, han llegado a conocerse como el “principio de incertidumbre” de Heisenberg y el de “la homeostasis biológica”, a los que ya nos hemos referido al tratar del epicureísmo. En este sentido es interesante la observación que hace el profesor Sánchez Ron en su último libro: “Otra herramienta preciosa para una mejor comprensión interdisciplinar de la naturaleza humana procede del estudio del caos. Cada vez está más claro que los fenómenos caóticos abundan en la naturaleza. Y cita a continuación un texto de la obra, *El caos* de Peter Smith publicado por la Cambridge University Press: “El análisis matemático de la propagación de señales neuronales, indica que ciertos estados del cerebro podrían perfectamente evolucionar con una dinámica no lineal propensa al caos. Un hecho este que a veces se explica basándose en el libre albedrío, tan poco comprendido científicamente como fundamental para los humanos”¹⁰⁰⁴.

Y, desde el punto de vista de la filosofía moral, fue Kant quien nos reveló que la persona es un fin en sí misma, algo que la conciencia moral valora de tal modo que entiende que “no debe ser nunca tomada como puro medio”. La teoría kantiana

¹⁰⁰³ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit. pág. 187-188.

¹⁰⁰⁴ Sánchez Ron, José Manuel, *La Nueva Ilustración. Ciencia, Tecnología y Humanidades en un mundo interdisciplinar*, Ediciones Nobel, 2011, págs. 182-184.

es que las personas forman un “reino de fines”, que se dan a sí mismas la ley a la que se sienten sometidas, siendo a la vez súbdito y legislador, auto-legislador, es decir, se trata de una auto-nomía relacionada con todos los hombres con los que se siente vinculada “en el reino de los fines. Ello y, solo ello, es lo que las hace reconocerse como libres, es decir, origen no heterodeterminado de sus propias decisiones y, más radicalmente, del curso de su vida como actores responsables de la misma. “Obra como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza” y “procede de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en las demás, siempre como un fin, nunca como simple medio”¹⁰⁰⁵. En definitiva, no parece que ni el mal físico ni el mal moral logren una explicación aceptable recurriendo al mito adámico de la “caída” y, atribuyendo la causa eficiente del bien, a un ser heterónomo, situado fuera del tiempo y del espacio, y. la causa del mal, a un ser al que se le reconoce su autonomía moral pero, solamente, para oponerse al plan divino.

Sostener que el mal no procede de una causa eficiente es un recurso dialéctico para excluir a Dios, creador de todo, de responsabilidad alguna por la existencia del mal. Porque solamente la buena voluntad tiene una causa eficiente originaria que es Dios. En el comentario que hace E. Gilson sobre la teología de Agustín de Hipona sobre el mal, dice que, para el teólogo hiponense, el bien y el ser se identifican hasta el punto que el mal carece de entidad. “Estrictamente hablando el mal no existe. Lo que designamos con ese nombre se reduce a la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo. Esto es lo que quiere decir que el mal es una privación”.

En todo caso, para la razón, de lo que procede de la nada, no puede tener previamente causa eficiente alguna salvo que, el recurso al mito, cubra el vacío atribuyéndole a una Omnipotencia Divina la facultad de crear algo de la nada, y ello

¹⁰⁰⁵Kant. I, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* IV, 421 y IV, 428, op.cit.

se admita por motivos de fe. Lo cual tiene el grave inconveniente de fundamentar la discriminación, entre naturaleza buena y voluntad mala, en un proyecto divino.

3.1.5.3.- ¿Es justo que un pecado humano individual afecte de modo personalizado a todos los hombres?

La autonomía moral del hombre hace posible que el mal le sea atribuido en exclusiva, porque es un hecho de experiencia que toda acción moral depende de su propia y entera libertad. Por el contrario, para Agustín de Hipona, la buena voluntad no depende exclusivamente de la autonomía moral del hombre, ya que éste, sin el auxilio de la gracia divina, no es capaz por sí mismo de una buena voluntad. Agustín de Hipona veía en el Génesis la respuesta a la existencia del bien y del mal. Dios, como era el Creador del mundo y del hombre, solamente podía hacer el mejor y el más bueno de los mundos posibles. Por esta razón, el mal tuvo su origen en el hombre a causa del pecado original. Parece que el pensamiento religioso contemporáneo cuestiona esa interpretación clásica del *Génesis*, no solo en lo que se refiere al concepto de creación, sino también, en la interpretación que, por primera vez, realizó Agustín de Hipona haciendo del pecado original, no solo la causa de la existencia del mal, sino además, en la consideración de que, en Adán y Eva, pecamos todos y cada uno de sus descendientes, razón por la cual el hombre es como un convaleciente permanentemente necesitado del auxilio divino en la casa de salud de la Iglesia.

La interpretación que hace el teólogo hiponense de los textos del Génesis dejó herida de muerte a la autonomía moral hasta el siglo XVII, en que el pensamiento filosófico moderno, marcado por la voluntad de autonomía, hace de la conciencia el foco autoconsciente en torno al cual gira toda realidad y todo pensamiento. Pero, para buena parte de la teología cristiana contemporánea, sigue vigente esa visión agustiniana. Sin embargo, parece que, para la corriente de la llamada nueva

teología, existe el propósito de una hermenéutica de los textos bíblicos que acorte la distancia, que hoy existe, en relación con la visión del mundo y del hombre que se ha alcanzado con los descubrimientos de la ciencia tanto, sobre la imagen física del mundo, como de los fundamentos neurobiológicos del hombre.

Y, en este sentido, resulta esclarecedor el resumen que hace Caffarena de la revisión que la teología hace hoy sobre lo que se llama el mito adámico. “La teología del pecado original es un intento de respuesta por el origen del mal; ante todo del pecado, y, desde ahí, del mismo mal físico. La literalidad con la que es leído – y prolongado en el tiempo – el mito adámico facilita una primera respuesta, superficialmente clara: Dios queda exonerado de responsabilidad frente a quejas humanas sobre el mal”. Y, a continuación, el teólogo se hace las siguientes preguntas: “¿Tiene sentido mantener que la actuación de Adán y Eva altera sustancialmente relaciones físico-naturales? ¿Es justo, sobre todo, que un pecado humano individual, afecte, de modo personalizado, a todos los humanos? Es sabido que Agustín fue maniqueo antes de su conversión. Quizá la presencia en el escenario religioso y cultural de esa secta y de otras expresiones gnósticas, ayuda a comprender el surgir de la teoría agustiniana del pecado original. Había una fuerte preocupación ambiental por una explicación suficientemente clara y realista del mal moral. Se rechazó el buscarle origen divino. Y así, la actuación humana, habrá de cargar con un muy difícil rol explicativo”¹⁰⁰⁶.

El Obispo de Hipona termina el *Libro XII* insistiendo en las categorías de división y exclusión que, como hemos visto, constituyen el fundamento filosófico y teológico de *La Ciudad de Dios*. “Por fin, para terminar este Libro, admitamos, no tanto por la fuerza de la evidencia, cuanto en virtud de la presencia de Dios, que en el primer hombre creado tuvieron origen, junto con el género humano, dos

¹⁰⁰⁶ Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, págs. 622-624.

sociedades, a manera de dos ciudades. De este primero procederían por una oculta, pero justa determinación de Dios, dos clases de hombres, unos los que habrían de ser compañeros de los ángeles malos en el suplicio, y los otros de los buenos en el premio”¹⁰⁰⁷.

Que la sociedad humana está constitutivamente dividida entre buenos y malos es la forma como la teología cristiana traduce la teoría platónica de los dos mundos, el sensible cambiante y engañoso y el inteligible de las Ideas eternas e inmutables. “Para la cristiandad medieval, como antes para el platonismo, dice MacIntyre, el alma y el cuerpo no son dos sustancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. La diferencia para la cristiandad medieval es que yo, sea cual fuera la comunidad terrenal a la que pueda pertenecer, también me mantengo miembro de una comunidad celestial, eterna e inmutable, donde también tengo un papel, y esa comunidad está representada en la tierra por la Iglesia”¹⁰⁰⁸.

3.1.6.- El hombre es incapaz de perfeccionarse a sí mismo.

- 1.- El fundamento de la moral está fuera del hombre.
- 2.- “Nunca algo fue hecho por ti, si no lo hace Él en ti.”
- 3.- En la Ciudad de Dios es impensable la autonomía moral.
- 4.- La sabiduría humana de la Ciudad Terrenal es incompatible con la sabiduría de Yavé que es un dios celoso.

¹⁰⁰⁷ *Ibd. Libro XII*, capítulo XXVII, pág.815

¹⁰⁰⁸ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op.cit., pag-216.

3.1.6.1- El fundamento de la moral está fuera del hombre.

“Vive, pues, el alma de Dios cuando vive bien, y no puede vivir bien sino obrando Dios en ella lo que es bueno¹⁰⁰⁹. Desde la “caída” del Paraíso Terrenal el hombre es un ser convaleciente y limitado. Moralmente es incapaz de actuar `por sí mismo si no es con la ayuda de Dios.

El texto anterior se considera que forma parte de la fuerte polémica que protagonizó Agustín de Hipona contra la doctrina de Pelagio, teólogo seglar de gran prestigio en la Roma del siglo IV y contemporáneo del obispo hiponense. Pelagio fue un acérrimo defensor de las posibilidades de la naturaleza humana para alcanzar, con sus solas fuerzas, su perfección moral. Consideraba Pelagio, y buena parte del pensamiento moral continuó pensando como este seglar, que el hombre no padecía ninguna misteriosa disminución interior (como el pecado original), y, ponía la causa de sus debilidades morales en agentes externos a su propia personalidad. “El cristiano seguidor de Pelagio era como un *emancipatus a Deo*, por haber llegado a la mayoría de edad y, había alcanzado la certeza absoluta, mediante la absoluta obediencia a la Ley de Dios”¹⁰¹⁰. Probablemente, con la condena de Pelagio se cerró una vía de reflexión sobre la filosofía moral que hubiera permitido, anticiparse en varios siglos, a la *Metafísica de las costumbres* de Kant.

3.1.6.2.- Nunca algo fue hecho por ti, si no lo hace Él en ti.

Agustín de Hipona se opuso frontalmente a esa filosofía de independencia moral de Pelagio, diciendo que el hombre no puede ni principiar, ni perseguir, ni concluir cosa alguna meritoria para la vida eterna. Probablemente nadie en toda la Edad Media hizo un panegírico tan espectacular de la heteronomía moral como la que se desprende de este texto: “Porque lo que se hizo por ti, Él mismo lo hizo en ti,

¹⁰⁰⁹ *Ibd. Libro XIII*, capítulo II, pág. 5.

¹⁰¹⁰ Brown, Peter, *Agustín*, op.cit., pág.366.

Nunca fue hecho por ti, sino lo que Él mismo hizo en ti. Pero, alguna vez, Él obra en ti, lo que no fue hecho por ti; sin embargo, nunca algo fue hecho por ti, si no lo hace Él en ti”¹⁰¹¹.

El origen de la radical indigencia del hombre la encontró Agustín de Hipona en una lectura del *Génesis* que nadie había hecho hasta entonces; “El pecado en que ellos consintieron fue tan enorme, que, en virtud de él, la naturaleza humana empeoró y se transmite a los descendientes el pecado mismo y la necesidad de la muerte”¹⁰¹². Así que, venía a decir Agustín: autonomía moral ¿para qué? Si el hombre al nacer recibe la herencia de una naturaleza humana que no puede librarse de la tendencia al vicio ni de la culpa por el pecado que cometieron Adán y Eva. Y, como Agustín fue declarado Doctor de la Iglesia universal, el prestigio de esa teología ha consagrado durante siglos y hasta hoy, la condición de minusválido y de culpabilidad congénita del hombre. Lo que tuvo como consecuencia, desde el punto de vista de una pedagogía pastoral, que al creyente no se le permitiera pensar por su cuenta sobre el origen y el destino del hombre y del mundo.

3.1.6.3.- En la Ciudad de Dios la primera autoridad es la eclesiástica y es impensable la autonomía moral.

“De aquí que, siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no formen más que dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia. Y la paz de cada una de ellas consiste en ver colmados todos sus anhelos”¹⁰¹³.

¹⁰¹¹ *Cita de los Sermones* 56,7 de San Agustín, realizada por José Moran O.S.A en las Notas al Libro XIII de la Ciudad de Dios, página 50.

¹⁰¹² *Ibd. Libro XIV*, capítulo I, párrafo 1.

¹⁰¹³ *Ibd. Libro XIV*, capítulo I, 1.

Para que no tengamos dudas en la interpretación de ese texto del Doctor hiponense, viene en nuestra ayuda el autor de las Notas a este Libro XIV, que nos dice: “He aquí sentados ya los fundamentos radicales de las dos ciudades. Aquí se expresa el origen de las mismas; de la terrena, el pecado. Y de la celestial, la liberalidad generosa de Dios. Y también sus fines: la condenación eterna y la paz sempiterna. Todo el resto de la obra será una prueba de esta tesis a base de la Escritura y de la historia profana”¹⁰¹⁴.

Lo curioso de Agustín de Hipona es que reconoce la existencia de la diversidad moral, religiosa y cultural en el mundo, que se daba entonces como sigue dándose hoy, pero en lugar de proponer la convivencia pacífica en la pluralidad, reduce la diversidad a dos valores: la ciudad de la carne y la ciudad del espíritu. Sencillamente, porque en la Alta Edad Media, la dignidad del hombre no está en sí mismo, sino en la obediencia a Dios. Pero no en un Dios incondicionalmente comprensivo con el hombre, sino en un Dios justiciero y exigente con lo ordenado en su propia lista de bienes y males. El ideal de la convivencia pacífica no es la tolerancia mutua, porque no hay más que una sola verdad. El monoteísmo clásico, o es radicalmente intolerante, o no es.

Hubo un momento en el que el espíritu del Evangelio parecía que iba a establecer una nueva alianza entre Dios y el hombre basada en el amor y la tolerancia, pero los llamados padres de la Iglesia sucumbieron ante el Edicto de Teodosio, que hizo del cristianismo la religión oficial del Imperio y, en lugar de evangelizar, se dedicaron a eclesiastizar. Paradigma de comportamiento que se ha mantenido por la Iglesia hasta hoy mismo. “El punto culminante de las demandas de poder temporal por parte de la Iglesia se produjo a finales del siglo V con el papa

¹⁰¹⁴ Nota nº 2 realizada por José Moran, O.SA al Libro XIV capítulo I, pág.117.

Gelasio I. Apoyado por la doctrina de Agustín de las dos Ciudades pudo desarrollar impunemente sus demandas para lograr una autoridad sacerdotal, suprema e ilimitada, sobre el conjunto de la iglesia con independencia de la autoridad imperial. El emperador y el papa cumplían funciones diferentes en la sociedad. El emperador el poder temporal y el papa el poder espiritual. Pero la autoridad espiritual se consideraba superior a la autoridad mundana del emperador, pues era responsable de los sacramentos y era responsable ante Dios de aquellos que ejercían el poder temporal”¹⁰¹⁵.

Sin duda, ese proceso de eclesiastización alcanzó su apogeo, teórico y práctico, con la obra de Agustín de Hipona, cuya tesis fundamental es que no hay más que Dos Ciudades en la historia del mundo y, los hombres que tienen la desgracia de no pertenecen a la elegida por Dios, sino a la Ciudad del pecado, serán condenados al fuego eterno del infierno. Como el edicto del emperador Teodosio el Grande, declarando a la Iglesia católica como la iglesia oficial del Imperio, se promulgo en el año 390 y Agustín murió en el año 430, pudo contemplar el éxito de su obra y cómo los cristianos miembros de la Ciudad de Dios perseguían a los que habían sido sus perseguidores, apoyados, entonces como ahora, por las autoridades del Estado. Lo que resulta asombroso es que esa agresiva teoría de las dos Ciudades, la de los perversos y la de los piadosos, haya sido mantenida hasta hoy, como doctrina autorizada y vigente, por los responsables de la catequesis religiosa. El ejemplo del obispo de Hipona, que buscó una respuesta que creyó acertada para los problemas que surgieron en la Iglesia, a consecuencia de la invasión de Roma por Alarico el 26 de agosto del año 410, no ha sido un ejemplo que haya tenido seguidores entre los obispos de la Iglesia. No se han buscado respuestas a los nuevos problemas porque sostienen que, la respuesta a los problemas de hoy, ya se dio hace diecisiete siglos. Y

¹⁰¹⁵ Küng, Hans, *La Iglesia católica*, op.cit., págs.87-88.

consideran, tan válida hoy, como en siglo IV, la teoría de las Dos Ciudades del obispo de Hipona.

3.1.6.4.- La sabiduría humana de la Ciudad Terrenal es incompatible con la sabiduría de Yavé que es un dios celoso.

El Libro XIV concluye en estos términos: “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: **el amor propio hasta el desprecio de Dios**, la terrena, y **el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio**, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima la gloria a Dios, testigo de su conciencia.

Aquella se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: ***Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto.***

En aquella, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo **el yugo de la concupiscencia de dominio**, y en ésta sirven en **mutua caridad**, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo

Aquella ama su propia fuerza, en sus potentados, y esta dice a su Dios: ***A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza.***

En esta, en cambio, no hay sabiduría humana, sino **piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero**, en espera de un premio en la ciudad de los santos, de hombres y de ángeles, con el fin de que **Dios sea todo en todas las cosas**¹⁰¹⁶.

Se trata, pues, de dos amores opuestos, antagónicos. Pero resulta difícil admitir que un hombre con la capacidad de penetración y análisis psicológico, como

¹⁰¹⁶ *Ibd. Libro XIV, capítulo XXVIII.*

sin duda tenía Agustín de Hipona, mantuviera en este texto la teoría de que el amor del hombre pueda ser uniforme, inmóvil y unidimensional: la inseguridad radical del hombre no solo le impide tener un sentimiento permanente e inamovible sobre sus propias pasiones sean de amor o de odio, sino que se constituye en la motivación profunda de su aspiración a la autonomía y de su afán de superación. Sin duda, el antagonismo puede ser una patología de la convivencia, pero, desde un punto de vista antropológico, lo que es absolutamente inadmisibile, es reducir todo comportamiento humano a esa invariable, estanca y radical disparidad y, elevarla a la categoría de modelo del desarrollo histórico, como si los hechos históricamente objetivos fueran simplemente el reflejo de una acción moral ajena a la subjetividad, siendo, como es, la psicología humana constitutivamente variable.

Parece como si Agustín de Hipona hubiera bebido solamente en las fuentes del *Antiguo Testamento* y hubiera quedado marcado y seducido por ellas. Defiende una concepción del amor excluyente que es el que predomina en la tradición judaica. “Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las gentes; Cuando dividió a los hijos de los hombres, Estableció los términos de los pueblos, según el número de los hijos de Dios. Pues la porción propia de Yavé es su pueblo, Su lote hereditario es Jacob”¹⁰¹⁷. Y el texto del *Éxodo*: “Tu diestra Yavé, relumbra por su fuerza; tu diestra, Yavé, aplasta al enemigo. En tu gloria inmensa derribas a tus contrarios. Desatas tu furor y los devora como paja”¹⁰¹⁸. La idea de un amor excluyente se expresa claramente en este comentario de Karen Armstrong: “Cuando los israelitas llegaron por primera vez a Canaán (hacia el año 1100) conducidos por Josué, que había sucedido a Moisés, les dijo que si deseaban convertirse en el pueblo de Yavé tenían que elegir entre Yavé y los demás dioses de la región, porque Yavé era un dios celoso que no olvida las transgresiones”¹⁰¹⁹. De forma meridiana se lo manifestó Josué a todas las tribus de Israel “si abandonáis a Yavé para seguir a dioses ajenos, Él a su vez

¹⁰¹⁷ *Antiguo Testamento, Deuteronomio* 32,8-9

¹⁰¹⁸ *Ibid. Éxodo* 15,3,6-7

¹⁰¹⁹ Armstrong, Karen, op.cit., ed.cit., pág.107.

os afligirá y os destruirá. Entonces apartad de vosotros a los dioses ajenos y entregad vuestros corazones a Yavé, el Dios de Israel”¹⁰²⁰ .

3.2.- PARALELISMO HISTÓRICO DE LAS DOS CIUDADES.

- 1.- La humanidad se divide en dos grandes grupos: los que viven según el hombre y los que viven según Dios.
- 2.- La Ciudad de la Confusión es la cuna de la civilización.
- 3.- Simplificación y caricatura de los hechos históricos al servicio de la Ciudad de Dios.
- 4.- Sargón de Argade, fundador de Babilonia. Moisés, origen brillante y mágico, de la heteronomía cívico-religiosa.
- 5.- Atenas e Israel.

¹⁰²⁰ *Antiguo Testamento, Josué 24, 19-20*

3.2.1.-LA HUMANIDAD SE DIVIDE EN DOS GRANDES GRUPOS: LOS QUE VIVEN SEGÚN EL HOMBRE Y LOS QUE VIVEN SEGÚN DIOS.

3.2.1.1.- Cuando la autonomía se llama Caín y la heteronomía se llama Abel.

“He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predeterminada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo. El primer hijo de los dos primeros padres del género humano fue Caín, que pertenece a la ciudad de los hombres, y el segundo, Abel que forma parte de la Ciudad de Dios. Lo mismo sucede en el linaje humano: tan pronto como comenzaron estas ciudades a dilatarse por los nacidos y los muertos, nació primero el ciudadano de este mundo, y después el peregrino en el mundo, perteneciente a la ciudad de Dios, predestinado por la gracia y por la gracia elegido, peregrino con la gracia aquí abajo, y ciudadano por la gracia allá arriba”¹⁰²¹.

La simplicidad del planteamiento sería anecdótica si no fuera porque durante siglos el magisterio religioso ha utilizado sin escrúpulos este modelo para juzgar tanto el comportamiento individual como la historia de los pueblos. Para Agustín de Hipona no se trata de discutir entre autonomía y heteronomía moral. “Porque cuando las dos ciudades emprendieron su curso evolutivo, nació primero el ciudadano de este mundo y luego el peregrino del siglo, que pertenece a la Ciudad de Dios. A éste le predestinó la gracia, la gracia le eligió; ella le hizo peregrino del suelo y ciudadano del cielo. Es la Escritura la que dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la Ciudad de los santos trae su origen de arriba, aunque engendra aquí ciudadanos, con los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado”¹⁰²². Por tanto, en la Ciudad terrenal, del pecado y de la

¹⁰²¹ *Ibd. Libro XV, capítulo I, párrafos 1 y 2.*

¹⁰²² *Ibd. Libro XV, Capítulo I, 2*

impiedad porque no es la Ciudad de los santos, los hombres se conducen de acuerdo con sus propias normas, cuyo origen no viene de arriba, sino de su autonomía moral que les lleva a la perdición eterna. Mientras que aquellos que viven de acuerdo a las normas de la Ciudad de los santos, cuyo origen se encuentra fuera del hombre, están predestinados a vivir felizmente en la Ciudad de Dios.

Por este Capítulo XV debería haber sido incluida esta obra de Agustín de Hipona en el Índice de Libros prohibidos por Iglesia, ya que en este Capítulo se contiene el esquema fundamental de la Ciudad de Dios. El no haber hecho el Magisterio de la Iglesia ninguna declaración sobre la discriminación y el fanatismo con que concibe a una parte del género humano, revela que la eclesiastización del cristianismo ha conseguido ponerle, en las más amplias capas de sus creyentes, a la misma altura del judaísmo y el islamismo en cuanto a un fundamentalismo claramente excluyente y fanático.

En el impresionante empeño que puso Agustín por justificar su teoría de las dos Ciudades, en una genealogía ininterrumpida desde Adán hasta Cristo, basándose, por un lado, en lo que creía un deseo revelado por Dios en las Sagradas Escrituras y, por otro, destacando para ello, en la historia de la humanidad, lo que consideraba claras referencias sobre la imagen y la contra imagen de la Ciudad de Dios y de la Ciudad Terrenal, , tuvo que superar algún pequeño problema como, por ejemplo, el asesinato de Abel, ya que en el comienzo de su obra había dejado establecido que Adán era el padre de las dos clases de hombres, a saber: era el padre de aquella clase cuya serie genealógica compone la ciudad terrena, y de la otra clase en cuya línea se integra la ciudad celestial. Así que, al morir Abel, había que sustituir a uno de los padres, por lo que ahora, los dos padres de cada clase de hombres, quedaban establecidos en Caín y en Set, el hermano de Abel.

De los significados de los nombres propios va a sacar Agustín gran provecho. Caín, que significa Posesión, tuvo un hijo, Henóc, que significa Dedicación, de lo que deduce Agustín que “la fundación de la Ciudad terrenal por Caín fue dedicada a su hijo Henóc, lo que evidencia que esa Ciudad tiene un principio y un fin terrenos y que limita sus esperanzas a este mundo visible”¹⁰²³.

“La intención de Agustín, en la Ciudad de Dios, era demostrar a sus lectores que en toda la historia de la especie humana era posible descubrir indicios de la división entre una ciudad “terrenal y otra “celestial”. Así quiere demostrar, el sentido trágico, inevitable y tenso de toda la historia humana, en relación con el simple incidente de Caín y Abel. “Que, de algún modo, dice Agustín, se repite en la fundación de Roma, porque también Rómulo había matado a su hermano Remo, aunque por motivos distintos. De manera que también, ese famoso acontecimiento histórico, se había desarrollado de acuerdo con un modelo único de comportamiento, que es lo que los griegos llamaban “arquetipo”. Y que, precisamente, el caso de Caín y Abel, convertido en un símbolo de la división de las dos Ciudades, le permite extraer de él el modelo arquetípico de los motivos que rigen a los hombres de todas la épocas y de todos los países, en situaciones semejantes”¹⁰²⁴.

Agustín considera universal la tensión entre Caín y Abel porque obedece a la distinta manera que tienen los hombres de vivir en paz. Nadie puede librarse de esa aspiración, pero los miembros de la “civitas terrena,” esto es, los hombres caídos, parten del convencimiento de que pueden alcanzar el logro de la paz individual y social por sus propios medios, lo que les lleva a considerarla como algo gratificante y suficiente en sí mismo y hacen de él un sistema autónomo que no admite objetivos superiores y, según Agustín, ello determina que miren con envidia homicida a los que dicen poseer otra alternativa, superior al ideal de felicidad que procura la autonomía moral.

¹⁰²³ *Ibd.* Libro XV, capítulo XVII, 1.

¹⁰²⁴ Brown, Peter, *Agustín*, Acento.2001, pág. 234.

También, para Agustín de Hipona, los dos hijos de Abrahán son una imagen de la Ciudad de Dios¹⁰²⁵. Uno de ellos, Ismael, nació según la carne porque era hijo de Agar, la esclava, y el otro, Isaac, nació de Sara, la libre. La interpretación de estos hechos que hace San Pablo en su carta a los Gálatas, da vergüenza ajena, pero le permite al Doctor hiponense afirmar que, Isaac nacido en virtud de una promesa, figura entre los hijos de la gracia y es, por tanto, miembro de la Ciudad santa, lo que no ocurre con Ismael predestinado a la esclavitud y a satisfacer las frustraciones de Abrahán, por lo que pertenece a la Ciudad terrenal. Para Agustín de Hipona la interpretación de los hechos por los que Abrahán, a pesar de tener un hijo con su concubina Agar, ésta permaneciera en la esclavitud y fuera abandonada por Abrahán, no debieron provocarle muchos escrúpulos de conciencia, ya que el propio Agustín, alrededor de los diecisiete años, empezó a vivir en un matrimonio de segunda categoría, tomando una mujer sin nombre como su concubina, con la que convivirá durante quince años y de la que tuvo un hijo llamado Adeodato, dado por Dios, del que nunca más se supo, porque “no tuve más parte en ese muchacho que el pecado,” dirá en sus *Confesiones*¹⁰²⁶.

“Esta concubina sin nombre -señala Peter Brown- vivió con Agustín hasta el año 385, cuando la rechazó para comprometerse con una joven heredera. Concubinatos de este tipo eran algo tradicional en la vida romana, e incluso la Iglesia católica los reconocía, a condición de que la pareja se guardara fidelidad mutua. Pero no fueron escrúpulos morales los que llevaron a Agustín a abandonar a su concubina, sino la ambición. Porque, la única posibilidad de éxito duradero, en una ciudad provinciana de África, estaba en la alianza con las grandes familias que, desde lugares tan distantes como Roma o Milán, regían los destinos de los hombres de talento de las provincias. Por esta razón, la concubina sin nombre será devuelta a África,

¹⁰²⁵ *Ibd.* Libro XV, capítulos II Y III.

¹⁰²⁶ San Agustín, *Confesiones*, IX, 6,14.

víctima obscura de los elevados principios católicos y del gran esnobismo de los milaneses”¹⁰²⁷.

3.2.1.2.-Maldito todo aquél que pone su esperanza en el hombre.

Y contrariamente, como Set significa Resurrección y Henós significa Hombre, *que puso su esperanza en invocar el nombre del Señor*, como hijo de la resurrección, vive en esperanza mientras la Ciudad de Dios, que nace también de la fe en la resurrección de Cristo, anda peregrina en este mundo, porque no está aquí su salvación. “Por esta razón, concluye Agustín, esto demuestra bien a las claras que el hombre no debe fijar en sí mismo su esperanza, por lo que será *maldito todo aquel que pone su esperanza en el hombre*, porque se convertirá en ciudadano de la Ciudad propia de los hijos de Caín, que vive en el curso tormentoso de este siglo mortal en lugar de la Ciudad inmortal de la felicidad eterna”¹⁰²⁸.

Evidentemente, el Doctor hiponense no se anda con rodeos a la hora de asegurar que la Ciudad de Dios, que peregrina en este mundo, es la de los hombres escogidos por Dios. Y, por tanto, asumiendo el texto y el estilo de Jehová, declara *maldito a todo aquél que pone su esperanza en el hombre*. Una vez más tenemos que decir que, una Institución religiosa que mantiene entre sus fieles la obra de la Ciudad de Dios como un modelo de convivencia para los hombres del siglo XXI, no solo le niega al hombre su capacidad para la autonomía moral, sino que además, considera indiscutible, la existencia de una autoridad moral ajena al hombre, lo cual, para la filosofía moral de nuestro tiempo, socialmente la constituye en una fuente de intolerancia y fanatismo.

¹⁰²⁷ Brown, Peter, *Agustín*, Editorial Acento, 2000, págs.41-42-65-66.

¹⁰²⁸ *Ibd. Libro XV*, capítulo XVIII.

Realmente habría que preguntarse hasta qué punto había superado Agustín sus nueve años de permanencia en el maniqueísmo en plena juventud. Pensaba que se había librado de Manes porque le negaba al mal su existencia como una alternativa independiente de Dios y, el teólogo hiponense, le atribuía al hombre, la responsabilidad de su existencia, como hemos visto anteriormente. Obviamente, una vez aceptada la figura de un Dios tan intervencionista como el que se describe en la Biblia, que dice que creo el mundo de la nada, Agustín de Hipona despliega obsesivamente todas sus habilidades dialécticas para convencernos de que el mal, tanto físico como moral, carece de estatuto ontológico, porque para el creyente el mal es solamente la privación de bien y, por tanto, en realidad no existe. Así que el Dios Creador y Amoroso puede vivir tranquilo. Habría que decir que, por lo menos para el teólogo hiponense, la sombra del maniqueísmo resultaba ser muy alargada. En definitiva, a los argumentos de fe de Manes solamente se podían oponer otros argumentos de fe.

3.2.1.3.- Cómo ser de otro mundo, aunque se viva en este mundo.

Explica Agustín en el citado *Libro XV*, que por el hecho de que la Sagrada Escritura no mencione absolutamente todas y cada una de las generaciones de los hombres que existieron desde Adán, no se debe deducir que solamente poblaban la Tierra las que son nombradas en la Biblia, ya que, dice Agustín, “el autor de la historia sagrada no tenía necesidad de nombrar a todos los hombres que existían en aquél entonces, sino solamente a aquellos que le exigía el plan de la obra. Porque la intención del escritor, asistido por el Espíritu Santo, era llegar a través de cierta generaciones venidas de un solo hombre, hasta Abrahán, y luego, a través de la descendencia de éste hasta el pueblo de Dios”¹⁰²⁹. Hay, pues, un designio claro de

¹⁰²⁹ *Ibd.* Libro XV, Capítulo VIII, 1.

dividir y separar en dos grupos diferentes al conjunto de la sociedad humana. Ni todos los hombres son iguales, ni merecen el mismo respeto, si cada uno se cree libre para pensar lo que quiera, sin temor a ser condenado por ello. **El pueblo de Dios es un pueblo distinto de todos los demás** y, la otra sociedad de hombres que llamamos Ciudad terrena, dice Agustín, se desarrollará con las contradicciones que se describen en la Sagradas Escrituras de tal modo que, la pluralidad y diversidad moral y religiosa de sus ciudadanos, “servirá para que, la Ciudad de Dios, comparada con su contraria, brille como un foco de luz”¹⁰³⁰.

“Para Agustín los hombres están inextricablemente mezclados por las necesidades de su común vida mortal; pero, en último término, lo único que importa es transcender esta simbiosis insidiosa y estar dispuestos a ser “distintos.” La necesidad de salvar la propia identidad de ciudadanos del cielo, es por tanto, el centro de gravedad de la idea de Agustín sobre las relaciones entre las dos “Ciudades” de este mundo. La sociedad humana normal tiene que hacer espacio a un grupo de hombres que deben permanecer conscientes de ser diferentes, tiene que dar lugar a una “civitas peregrina” para extranjeros residentes. De modo que la Ciudad de Dios, lejos de ser un libro sobre la huida de este mundo, es un libro cuyo tema más repetido es “nuestros asuntos dentro de la vida mortal común: **es un libro que trata cómo ser de otro mundo en este mundo**”¹⁰³¹.

Probablemente lo que ha ocurrido ha sido todo lo contrario, que ante los abusos y radicalismos de las religiones monoteístas, han venido a brillar, como focos de luz, no solo la Declaración universal de los derechos del hombre, sino también, aquél principio de la Ilustración resumido por Kant en la expresión del *sápere áude* y de su teoría sobre la autonomía moral.

¹⁰³⁰ *Ibd.* Libro XV, Capítulo VIII, párrafo 2.

¹⁰³¹ Brown, Peter, *Agustín*, Editorial Acento, 2001, págs.336-337.

Esta teoría de la discriminación agustiniana basada en la Biblia, es la que ha servido a las religiones del libro para reivindicar que sus máximos representantes están por encima de toda autoridad civil, como ocurre hoy en algunos países. Y, como consecuencia, que el único y verdadero derecho y las leyes para ordenar la convivencia social son las que se derivan directamente de la Biblia, llámense Biblia hebrea, Corán o Derecho Canónico.

3.2.1.4.- Separación y discriminación de los hombres en la Ciudad de Dios, sin duda alguna.

“Más fue incumbencia de Dios, bajo cuya inspiración se escribió esto, ordenar y discernir en un principio estas dos sociedades en las diferentes generaciones. Así, se tramaron por separado las generaciones de los hombres, o sea, de los que vivían según el hombre y de los hijos de Dios, es decir, de los que vivían según Dios, hasta el diluvio, en que se narra ya **la discriminación** y concreción de ambas Ciudades”¹⁰³². Entiende el Doctor hiponense que, la diferencia y división de las generaciones de las dos Ciudades, no es consecuencia del azar o de una división puramente formal y pedagógica para explicar la relación metafísica entre el Bien y el Mal. No. En el texto de la Sagrada Escritura se puede contemplar, cómo se tramó y se urdió la separación de las generaciones de los hombres, tomando como referencia para dividirlos, si su conducta era o no era teocéntrica, es decir, si vivían según Dios o según el hombre. Y cómo esa tarea se estuvo realizando en la larga etapa que va desde Adán hasta el diluvio, del que Dios se iba a servir, para **concretar** y dictaminar la **discriminación** de ambas Ciudades.

“Discriminación sin duda alguna (*discretio quidem*), dice solemnemente Agustín, porque se refieren por separado las generaciones de las dos, la de Caín el fratricida y la de Set. Este nació también de Adán y vino a ocupar el lugar de su fallecido hermano. Y la concreción, porque los buenos, inclinándose al mal, se habían hecho acreedores a la devastación del diluvio, excepción hecha de un justo,

¹⁰³² *Ibd.* Libro XV, capítulo VIII, párrafo 2.

llamado Noé, y de su esposa y sus tres hijos, con sus respectivas nueras, ocho personas que merecieron escapar, en el arca, a esta catástrofe universal”¹⁰³³.

3.2.1.5.- Con el Diluvio se consuma la división del mundo en buenos y malos.

Pero es que, además, el mismo Arca en su estructura material, es, para Agustín, figura perfecta de la Ciudad de Dios que peregrina en este mundo, es decir, la Iglesia, que permanece a través de las aguas turbulentas de los siglos, y que salva a Noé y a sus siete acompañantes de la devastación del diluvio”¹⁰³⁴.

Agustín quiere destacar que la discriminación de las dos sociedades es un elemento fundamental que forma parte del plan de Dios, porque, con el Arca, no se trataba solamente de salvar a ocho personas justas, sino que, es la Iglesia como Institución, la que permanecerá incólume a través de las tortuosas tempestades que deberá soportar mientras peregrina en su paso por la tierra. Por tanto, la discriminación alcanza y descalifica a las Instituciones cívico-políticas que se inspiran en una filosofía racional de la convivencia y se identifican con Babilonia, la Ciudad terrenal que es la Ciudad de la confusión, de la impiedad y de la perdición. La única sociedad perfecta es la Ciudad de Dios, es decir, la Iglesia. Como dice Karen Armstrong, “una seguridad y certeza radicales suelen devenir en la intolerancia y el fanatismo más crueles”¹⁰³⁵ y, sin duda, esa ha sido y sigue siendo la historia del mal ejemplo que las religiones monoteístas han dado y siguen dando a sus fieles y a las sociedades con las que tienen que convivir. Su certeza, como no es de este mundo, no está sometida a revisiones y autocríticas democráticas como las que soportan y legitiman a las otras Instituciones. Su verdad y su código moral son intocables. La

¹⁰³³ *Ibd.* Libro XV, capítulo VIII, 1.

¹⁰³⁴ *Ibd.* Libro XV, capítulo XXVI, 1.

¹⁰³⁵ Armstrong, Karen, *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007, pág. 235.

eficacia del Arca de Noé prefigura la supervivencia de la Iglesia como Ciudad de Dios. El problema es que se trata de una supervivencia viciada en origen. Y, por tanto, perturbadora de una filosofía de la convivencia a la medida del hombre. No proyecta la paz en la tolerancia sino en la permanencia del conflicto. De ahí su autoproclamación como “Iglesia militante”. En estos días hemos asistido a una de tantas muestras de esa discriminación que practica la Ciudad de Dios desde que en el siglo IV Agustín de Hipona la incluyera en su teología de la historia: el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Manuel Vázquez, Arzobispo de Valladolid, ha manifestado su disconformidad con que el Alcalde de la ciudad haya elegido a la Vicepresidenta del Gobierno, Sáez de Santa María, para dar el Pregón de la Semana Santa, ya que esta señora está casada por lo civil.

3.2.1.6.- “No hay que confiar en el libre albedrío”

“Dios hizo unos vasos de ira en ignominia y otros vasos de misericordia en honor”¹⁰³⁶. Según Agustín, los vasos de ira son para las generaciones descendientes de Henóc, el hijo de Caín, que vivieron hasta que el diluvio hizo desaparecer toda esta rama. En cambio, en la rama de Henós, hijo de Set, por haber puesto su esperanza en invocar el nombre del Señor, les dio los vasos de misericordia en honor y, no sucumbieron con el diluvio.

Y todo lo hizo, dice Agustín, porque en el texto del *Génesis* (5,1.2.) se da una ocasión propicia para proponer las dos ciudades, la que arranca de un homicida como Caín, y otra que parte de aquel que puso su esperanza en invocar el nombre del Señor, que “es lo que debe constituir la única y soberana ocupación en esta mortalidad de la Ciudad de Dios, peregrina en este mundo y que ha sido encarecida por un hombre, engendrado de aquél, en que revivió el asesinado por Caín”¹⁰³⁷.

¹⁰³⁶ *Ibd.* Libro XV, capítulo XXI, párrafo 5.

¹⁰³⁷ *Ibd.* Libro XV, capítulo XXI, párrafo 2.

Ahonda el teólogo hiponense en los episodios bíblicos que pueden ayudarlo a caracterizar el antagonismo de las dos Ciudades. Que nadie tenga dudas, parece decir Agustín, en una Ciudad viven los hijos de un asesino, y, en la otra, la Ciudad celestial y peregrina, los que ponen su esperanza en invocar el nombre del Señor. De este modo **“la Ciudad soberana aprenderá de los vasos de ira a no confiar en su libre albedrío, sino en poner su esperanza en invocar el nombre del Señor”**. La falta de confianza en sí mismo pone un velo de sospecha en la libre iniciativa ya que siempre hay que esperar que todo se solucione invocando el nombre del señor. **“La voluntad fue creada realmente buena por la bondad de Dios, pero mudable por el Inmutable.”** Plotino, como ya hemos visto, había dicho que lo múltiple solo puede proceder de lo Uno, en lo que no hay contradicción, porque es con muchos unos con lo que se hace lo múltiple, lo que no ocurre con lo Inmutable, de modo que, solamente se puede evitar caer en el principio de no contradicción, apelando a la fe en un Dios creador que crea la mutabilidad de la nada, no de lo Inmutable. Y, en virtud de esa mutabilidad de la voluntad humana, ésta, “no solo puede prescindir del bien para obrar con su libre albedrío el mal, sino también, prescindir del mal para obrar el bien, aunque es incapaz de ello sin la ayuda de Dios”¹⁰³⁸. En todo caso, no parece muy congruente que, para justificar la idea de un Dios creador, tenga que correr el hombre con la responsabilidad exclusiva del mal, mientras que la responsabilidad por el bien no es autónoma sino graciosamente otorgada.

En el capítulo XXI de este Libro XV, abre y cierra el teólogo hiponense su original idea de la Ciudad de Dios. El origen de la dos Ciudades no puede ser más radicalmente opuesto y, sus respectivos ciudadanos, absolutamente incapaces de convivir pacíficamente, porque, desde el principio de los tiempos, está establecido que los ciudadanos de una de las Ciudades se salvarán y, los de la otra, se condenarán. Para que nadie se despiste, debe saber, que la norma fundamental es no confiar en el libre albedrío, porque todo lo creado por Dios es bueno, incluida la

¹⁰³⁸ *Ibd.* Libro XV, capítulo XXI, párrafo 5.

voluntad humana, pero por haber sido creada de la nada, puede ser inducida, por el libre albedrío del hombre, no solo para obrar el bien, sino también para obrar el mal.

Si esa vulnerabilidad se debe a haber sido creada de la nada, no es extraño que el hombre se pregunte por qué el Omnipotente hizo una voluntad tan poco firme. Vulnerabilidad, por otra parte, tan radical que, solamente puede superarla el hombre, mediante la ayuda de la gracia de Dios, que siempre se otorga a una conducta regida por una heteronomía de origen sobrenatural.

En definitiva, Agustín deja establecido que, el estatuto de la Ciudad de Dios, podría resumirse diciendo que se fundamenta en una servidumbre a la Ley divina voluntariamente aceptada por sus privilegiados ciudadanos, ya, que por sí mismos, no pueden alcanzar la perfección. Por el contrario, el estatuto de la Ciudad Terrenal se fundamenta en el libre albedrío y la libertad de conciencia que llevan directamente a la perdición eterna. Pero no se trata de una teoría teológica entre otras varias, sino que, como ha dicho el teólogo Hans Küng, la teología de Agustín sentó las bases de lo que unos siglos más adelante sería el imperio eclesiástico de los Papas y el Absolutismo político-religioso, del que en España la última experiencia fue el Nacional Catolicismo. “Era, Agustín de Hipona, un hombre mundano, un genio intelectual, un brillante estilista y un psicólogo dotado que, tras muchos devaneos y perplejidades, se convirtió en un vehemente cristiano católico, sacerdote y obispo. Como tal, fue la figura principal de las dos crisis que no solo conmovieron a la iglesia de África, sino que también decidieron el futuro de la iglesia en Europa, éstas fueron: el donatismo y la crisis de Pelagio”¹⁰³⁹.

¹⁰³⁹ Küng, Hans, *La Iglesia Católica*, Editorial Mondadori, 2002, pág.74.

3.2.2.- LA CIUDAD DE LA CONFUSION QUE, SIN EMBARGO, FUE LA CUNA DE LA CIVILIZACIÓN.

El deseo de independencia moral inspiró la construcción de la Torre de Babel, que cuestionaba el tabú del Cielo como coto sagrado.

3.2.2.1.- El castigo consistió en anular la posibilidad de la independencia moral.

Comienza el Libro XVI diciendo Agustín que después del diluvio no aparece claramente el proceso seguido por la Ciudad de Dios porque en los libros canónicos, hasta la llegada de Abrahán, no se encuentra ninguna alusión a la piedad de nadie con un expreso deseo divino de referirse a la Ciudad de Dios. Sin embargo, se va a detener para describir cómo Dios, salió al paso de los impíos deseos de autonomía del hombre, cuando éste, en algún tiempo posterior al Diluvio, decidió independizarse de un Dios tan implacable, construyendo en una nueva ciudad, una torre que, desafiante, les permitiera a los hombres, por sí mismos, llegar hasta las Puertas del Cielo.

“Levantaban, dice Agustín, una torre con sus pueblos contra el Señor, torre que significa la soberbia impía, aprovechando que formaban un solo pueblo hablando todos la misma lengua”¹⁰⁴⁰. Y el castigo divino consistió, en anular la posibilidad de independencia que, tan eficazmente se logra, cuando todos los que mandan y los que obedecen hablan un mismo idioma. Así, dijo Dios: “**confundamos** allí mismo su lengua, de suerte que cada uno no entienda el habla del otro. De este modo, “como la lengua es el instrumento de dominio del que manda, en ella fue condenada la soberbia, que no quiso entender los mandamientos de Dios para obedecerlos”¹⁰⁴¹. Pero no puede Agustín ocultar una cierta perplejidad ante

¹⁰⁴⁰ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XVI, capítulo IV, 1.

¹⁰⁴¹ *Ibd.* pág. 204.

semejante castigo divino y, hace dos observaciones: “Esta Ciudad es Babilonia, cuya **maravillosa construcción** la celebra hasta en la historia de los gentiles. Babilonia quiere decir **Confusión**”. Y, en segundo lugar, dice: “Y por las lenguas se dividieron las naciones y se dispersaron por la tierra como plugo a Dios, que obró esto por medios ocultos e **incomprensibles** para nosotros.” Incomprensibles en el siglo IV cuando escribía Agustín su obra, pero no menos incomprensible para nosotros hoy, en el siglo XXI. Claro que, como ya hemos visto anteriormente, Babilonia es el símbolo de la Ciudad terrenal, cuya grandeza se ha edificado sobre la independencia, la autonomía moral y la desobediencia a la ley divina, por lo que está destinada a la condenación eterna.

Probablemente Agustín conocía la versión que da el famoso historiador Flavio Josefo, perteneciente a una ilustre familia de sacerdotes judíos, sobre la Torre de Babel en su libro *Antigüedades judías*, escrito en Roma en el año 93 (d.n.e). Y en el que Josefo dice;” Fue un biznieto de Noé, llamado Nimrod quien decidió construir la Torre de Babel, y que éste era un tirano que convenció al pueblo para que se revolviere contra Dios. Por esa razón, según Josefo, Dios decidió confundir a ese pueblo que no había aprendido la lección del Diluvio y había escapado a su destrucción. Ninrod persuadió a su pueblo para que, dejara de obedecer a Dios y, empezara a confiar en sus propias fuerzas, para conseguir la felicidad. Les convenció para sustituir la autoridad de Dios por la autoridad del tirano Nimrod. Dios habría aprovechado la descoordinación y desorden que se produjo entre los obreros durante la construcción de la Torre para destruirles, pero, en lugar de ello, decidió confundir sus lenguas para que, no entendiéndose entre ellos, no pudieran llevar adelante su proyecto”¹⁰⁴².

Teniendo en cuenta que el Diluvio debió producirse cuando todavía no existía la Biblia escrita porque no había más cultura que la que se basaba en la transmisión

¹⁰⁴² Torre de Babel. Wikipedia. Enciclopedia.

oral, y cuando Josefo escribe su Historia es en el año 93 (d.n.e), lo que hace es añadir, a la tradición oral recogida en la Biblia, todo lo que, no apareciendo en ella, puede darle a la narración bíblica mayor coherencia. Es evidente que para Josefo no era irrelevante la conflictiva historia de babilonios y judíos.

Para muchas generaciones de nuestro país que han sido educadas con la idea de que la Biblia ha sido escrita directamente por Dios desde el principio de los tiempos, puede tener interés conocer lo que sobre esta delicada cuestión ha puntualizado Karen Armstrong: “La Biblia cuenta la historia con gran detalle, pero pasó mucho tiempo antes de que esas narraciones, originalmente transmitidas de forma oral, se pusiesen por escrito. El surgimiento de la Biblia, que es un producto de la era axial, que según Karl Jaspers comprende desde el 900 al 200 (a.d.n.e) fue un largo proceso espiritual que duró varios siglos.” Los textos bíblicos primigenios se escribieron durante el siglo VIII (a.d.n.e), y el canon bíblico se finalizó en algún momento entre el siglo V o IV (a.d.n.e). Durante la era axial los israelitas, poetas, historiadores, analistas, profetas, sacerdotes y legisladores, desarrollaron su saga, la cambiaron, la adornaron, le añadieron cosas, la reinterpretaron e hicieron que pudiera ser significativa en las nuevas circunstancias de su tiempo. Cada poeta, profeta y visionario añadió una nueva capa en el desarrollo de esa narración, que ampliaba y profundizaba su significado”¹⁰⁴³.

3.2.2.2.- Babilonia significa la Puerta de Dios.

Ignorara o no Agustín el origen semántico del nombre de Babilonia, tuvo enorme éxito en esta guerra semántica, porque en Occidente, desde niños, sabemos que uno de las maravillas del mundo son los Jardines colgantes de Babilonia y, también, que Babilonia era la ciudad del vicio y el libertinaje (¡esto es Babilonia!, se

¹⁰⁴³ Armstrong, Karen, *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.

dice festivamente). Pero la forma griega del nombre de Babilonia viene del nativo babilonio *Akkadian Bab-ilim y Bab-ilu*, que significa “Puerta de Dios, que resumía el propósito religioso con el que se construían los Templos-Torres (los llamados zigurats) de la antigua Sumeria, hoy Irak, que culminaban en un santuario donde se encontraba la residencia del dios, y en donde se desarrollaban actividades de observación astronómica”¹⁰⁴⁴. Pero la versión judía, “tanto del nombre de la ciudad como de la Torre de Babel, que prosperó en la cultura occidental, es la que se da en el Génesis y que se vincula con el verbo hebreo *balal*, que significa **Confundir**, y sin duda, utilizando la similitud de los fonemas, en su sentido más peyorativo para la hegemónica cultura babilónica, quedó sancionado por la Biblia el apelativo de Babel-Confusión para referirse a Babilonia y a su Torre”¹⁰⁴⁵. Finalmente Agustín le atribuye a Dios, sin mayores problemas, la existencia de la diversidad de lenguas en el mundo: “Bajemos, pues, dijo Yavé, y **confundamos su lengua**, de modo que no se entiendan unos con otros. Y los dispersó de allí Yavé, por todo el haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. **Por eso se llamó Babel**, porque allí confundió Yavé la lengua de la tierra toda”¹⁰⁴⁶.

La explicación de la Biblia, sobre el hecho de la Torre de Babel, es quizá la primera muestra del esfuerzo y de la pasión del hombre por valerse de sus propios recursos para proponerse objetivos innovadores y alcanzar mayores cotas de perfección. Pero, además, en este caso, se trataba de demostrar que el hombre puede llegar a la Puerta del Cielo por sí mismo.

Construir un rascacielos para hacer famosa la industria y la tecnología de los ciudadanos babilonios no tenía por qué ser considerado como una impiedad o una ofensa a Dios. Sin embargo, parece que la desconfianza de las religiones hacia los

¹⁰⁴⁴ de León, Manuel Juan Carlos Marrero, Juan Carlos y Marín de Diego, David, *Las matemáticas del sistema solar*, CSIC, Madrid, 2009, págs. 14-15.

¹⁰⁴⁵ Wikipedia. Torre de Babel.

¹⁰⁴⁶ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XVI, Capítulo 4,1 y Génesis 11, 7-9.

avances científicos viene de una antiquísima tradición, sin duda porque, la autonomía y la independencia moral del hombre, es directamente proporcional a sus logros científicos en el conocimiento de la realidad. En todo caso, el éxito del autor bíblico al narrar cómo se impidió la construcción de la Torre de Babel mediante la confusión de lenguas, fue muy efímero, porque la tecnología del hombre, a partir del siglo XV (d.n.e.), avanzó tan espectacularmente, que, no solo nos acercó hasta las puertas del cielo, sino que nos está llevando a las estrellas más lejanas del Universo y ha llenado nuestras ciudades de rasca-cielos. Recurrir al atropello que supuso provocar la confusión de lenguas, solamente en su atrocidad, tiene un paralelo semejante con haber acudido a la Inquisición para detener el progreso de la civilización. Y ello, con independencia de que el autor bíblico se tomara unas libertades en la interpretación del hecho, que no se correspondieran con la realidad de lo sucedido durante la construcción. Y, aun cuando de ahí se aprovechara, para sacar la conclusión de que el castigo divino estuvo en el origen de la diversidad de lenguas, lo que todavía es más disparatado.

En definitiva, en este episodio de la Biblia se revela lo que, tan reiteradamente ha sido y es, el paradigma del comportamiento de los monoteísmos: atribuir la causa o el mérito del éxito o del fracaso de un hecho relevante, no a la autonomía del hombre, sino a la intervención divina, cuando resulta que la investigación científica, moralmente autónoma e independiente, nos descubre que la causa se encuentra en los mismos hechos. Se podría citar a Copérnico, a Galileo, a Giordano Bruno o a Newton, que con la excepción del último, estuvieron amenazados por la Inquisición por investigar en los Cielos, que siempre había sido el coto sagrado de las religiones monoteístas, con la excepción de Giordano Bruno que, forma parte del martirologio de la ciencia, porque no fue simplemente amenazado, sino que fue condenado, en el año 1600, a morir quemado vivo en la hoguera por su entusiasmo y defensa del descubrimiento helio-céntrico de Copérnico. Pero, sin duda, es más que suficiente recordar las reservas de la Iglesia ante el parto sin dolor,

los anticonceptivos o, ante el hecho de que, unos niños recién nacidos, por reproducción asistida, puedan curar, mediante una técnica especial, el cáncer medular de otro hermano. La crisis del monoteísmo no la provoca la autonomía moral de los laicos sino, el fundamentalismo, que quiere involucrar a Dios, hasta en los pucheros de la cocina.

3.2.2.3.- Hasta el siglo VI, Yavé compartía con el dios Baal el culto de los israelitas.

El otro periodo significativo para la historia de la Ciudad de Dios lo va a situar Agustín de Hipona en la vida del patriarca Abrahán. “Por esta razón la divina Escritura, después de haber identificado la ciudad terrena en Babilonia, es decir, en la confusión, retorna, como recapitulando, al patriarca Sem (uno de los tres hijos de Noé) y desde él emprende la marcha de las generaciones hasta Abrahán”¹⁰⁴⁷. Y las tres promesas que Dios hizo a Abrahán las vincula, Agustín, directamente a la predestinación divina de la Ciudad de Dios. De la primera promesa Agustín destaca el siguiente texto: “Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan, y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra”¹⁰⁴⁸. Y para que la discriminación entre las dos Ciudades permanezca como absolutamente reconocida por Dios, dice Agustín: “la segunda parte de la promesa es mucho más excelente, y que debe entenderse no de su descendencia carnal, sino espiritual, por la cual es padre, no de una nación, la israelítica, sino de todas las naciones que marchan por las veredas de su fe”¹⁰⁴⁹.

Se trataba de un cambio decisivo en la historia de Israel. Yahvé promociona a Abrahán como padre de todas las naciones. Como apunta Karen Armstrong: “Durante siglos, el culto a Yahvé se había nutrido de los himnos y ritos de Baal, un dios asirio muy eficaz que atraía las lluvias productoras de vida. Como han

¹⁰⁴⁷ La Ciudad de Dios. Libro XVI, capítulo X, 1.

¹⁰⁴⁸ *Ibd.* Libro XVI, capítulo XVI, 1.

¹⁰⁴⁹ *Ibd.* Libro XVI, capítulo XVI, 2.

descubierto los arqueólogos la mayoría de la población adoraba a otros dioses locales además de Yahvé y, la adoración a Baal floreció en Israel hasta el siglo VI. Por tanto, que Yahvé extendiera su influencia y dominio sobre todas las naciones, implicaba la idea revolucionaria de que, a partir de ahora, con Abrahán, Yahvé no era ya solamente el dios patrono de Israel, sino el único Dios verdadero de todo el mundo”¹⁰⁵⁰. Y este Dios único es el que le promete a Abrahán que “solamente bendecirá a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan”. Con razón, pues, ve Agustín de Hipona, en esta primera promesa, una figura de la Ciudad de Dios.

3.2.2.4.- El politeísmo de los Tres Imperios no fue un obstáculo para progresar en su civilización.

Pero, curiosamente, ya en esta Primera Promesa, queda el horizonte abierto a la autonomía moral: “a los que os bendigan los bendeciré y a los que os maldigan los maldeciré”. Y, ¿a los que ni lo uno ni lo otro? Los dejaré en paz, a su aire, podría haber dicho el autor bíblico. Pero, aunque no lo dijo, eso es lo que pasó en los Tres Imperios a los que inmediatamente se refiere Agustín, para continuar con su plan de contraponer la sabiduría de la Ciudad de Dios con la Confusión de la Ciudad Terrena. Porque debe quedar absolutamente claro que la Ciudad de Dios es un terreno vedado a la autonomía moral.

“En Asiria predominaba el poder de la ciudad impía, cuya corte era Babilonia, que es decir, Confusión, nombre muy apropiado para la Ciudad terrígena. Abrahán nació en Ur en la época en que el rey Nino llevaba cuarenta y tres años reinando en Babilonia”¹⁰⁵¹. De modo que, aunque Agustín nada dice de ello, Abrahán, que no salió de Ur hasta el año 1850, pudo conocer el gran invento de los sumerios que fue la escritura cuneiforme (año 2.000 a 2500), además de una serie de progresos técnicos:

¹⁰⁵⁰ Armstrong, Karen, op.cit., ed.cit., págs.100 y 148.

¹⁰⁵¹ *Libro XVI*, capítulo XVII, 2.

- el sistema de numeración sexagesimal, con base 60, del que todavía nos servimos hoy para nuestra medición del tiempo (horas, minutos y segundos), dividiendo la circunferencia en 360º y cada grado en 60' y cada minuto en 60". El extraordinario desarrollo matemático babilónico, que se ha llegado a considerar como la primera revolución científica, estuvo unido a un fascinante conocimiento astronómico, sobre Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno¹⁰⁵². El patriarca sumerio de la ciudad de Lagash, situada en el delta del Éufrates, llamado Gudea, ante un grave problema de alimentos provocado por las continuas sequías, recibe en sueños que sus males se acabarán si construye un templo. La construcción se hace, de tal forma, que los materiales utilizados, maderas, piedra, minerales de cobre, oro, plata y mármol, en la construcción, los arqueólogos han encontrado coincidencias con los trabajos de Salomón para construir su templo, aun cuando Gudea vivió hacia el año 2500 (a.d.n.e) y 1.500 años antes de que Salomón construyera su templo¹⁰⁵³.

- los sumerios descubrieron métodos de riego y cultivo de los cuales todavía nos aprovechamos hoy. En el llano del Éufrates se cultivaron por primera vez el trigo y la cebada. La mayoría de nuestros árboles frutales son también originarios del delta del Éufrates¹⁰⁵⁴.

- y tres siglos antes del Código de Hammurabi, el rey Shulgi, de la dinastía Ur, compiló un código de derecho civil y comercial con muchas de las técnicas de banca que usamos todavía: la letra de cambio o el reconocimiento de una deuda, que puede endosarse o traspasarse, está ya recogida como de empleo frecuente hacia el año 2000¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵² *Las Matemáticas del sistema solar*, op.cit., págs. 14- 15-16-17.

¹⁰⁵³ *La antigüedad: Egipto y Oriente Medio*, Salvat Editores 2004, pág. 174.

¹⁰⁵⁴ *Ibd.* pág.164.

¹⁰⁵⁵ *Ibd.* pág. 180.

- La tan admirable institución del descanso sabático es de tradición mesopotámica; el mismo nombre de *sa-batu* es sumerio. Viene de la palabra *Sa* que quiere decir corazón, y *bot*, cesar. Dejar de latir el corazón por las labores diarias, es lo que quiere decir Sábato¹⁰⁵⁶.

También pudo conocer Abrahán las costumbres y tradiciones sobre las que se asentaba la institución familiar sumeria, así como los hábitos establecidos conforme a los cuales se celebraban los matrimonios, que un siglo después de la salida de Abrahán de la ciudad de Ur (hacia 1830) para ir a Canaán, se elevarían al rango de leyes en el Código de Hammurabi, cuyo famoso rey había fundado el Imperio semítico de Babilonia hacia el año (1790 a.d.n.e). La razón parece ser que a pesar de que “aun cuando la política de Hammurabi fue de carácter claramente semita, sin embargo, la civilización y la cultura sumeria perduraron en el país y se prolongaron durante varios siglos en los Imperios babilónicos y asirio hasta los hebreos”¹⁰⁵⁷.

Así como en el delicado asunto de su concubina no debió tener escrúpulos Agustín, porque la Iglesia de su tiempo se lo permitía, tampoco debió tenerlos Abrahán, porque tanto las costumbres de la ciudad sumeria de Ur, como la Biblia, le permitían tener una concubina. En el Código de Hammurabi, anterior a la Biblia, se decía: “el marido tenía derecho a tener una concubina si la mujer legítima no le había dado hijos. Pero esta concubina era de categoría inferior a la esposa mientras esta permaneciera en el hogar. También se decía en el código de Hammurabi: “Si un hombre toma esposa y no ha hecho contrato el matrimonio no es válido”¹⁰⁵⁸. En una cuestión tan transcendental no se apartó la Biblia ni un ápice de lo que la civilización de Asiria y Babilonia habían decretado sobre el estatus de la mujer casada. Parece

¹⁰⁵⁶ *Ibd.* pág.197.

¹⁰⁵⁷ *Historia Universal. Primeras Civilizaciones de Mesopotamia*, Vicente García Pitarch, Salvat Editores, 2004, pág. 169.

¹⁰⁵⁸ *Historia Universal. Primeras Civilizaciones de Mesopotamia*, Vicente García Pitarch, Salvat Editores, 2004, págs. 180-184.

que Yahvé asumió lo que, en la Ciudad de la Confusión, la autonomía legisladora de Hammurabi dejó establecido en su famoso Código hacia el siglo XVIII (a.d.n.e).

“Otra gran sorpresa ha sido tener que reconocer que los primeros pobladores de un país tan singular como Mesopotamia, es decir, los que se organizan allí, ya como estados 5.000 años (a.d.n.e), no son como habíamos imaginado y hacía sospechar la Biblia, de raza semítica. Los semitas llegaron más tarde, fueron unos invasores; antes de su llegada, se habían establecido en los valles del Éufrates y del Tigris, otros pobladores que conocemos con el nombre de *sumerios*, de Sumer, como ellos mismos llamaban a su país”¹⁰⁵⁹.

No parece, pues, que, el intervencionismo de los diferentes dioses de Mesopotamia, fuera incompatible con la autonomía del hombre babilónico que le permitió alcanzar una hegemonía cultural indiscutible en toda Mesopotamia y llegar a ser la cuna de la civilización. Pero Yahvé, como repite Agustín, siguió un camino distinto, porque consideraba impía a la que ya había condenado como la Ciudad de la Confusión.

3.2.2.5.- En el sacrificio no consumado de Isaac, se consumó la marginación histórica de la autonomía moral.

Según los estudiosos hubo un tiempo, antes de la era axial (900-200 a.d.n.e), en el que los dioses eran amables y favorecían la concordia entre los hombres y los pueblos de agricultores y pastores. Hubo un tiempo, en que la divinidad no era la justiciera permanentemente ocupada e interesada en premiar y castigar a los buenos o a los malos. Hubo un tiempo, pues, en que los hombres amaban a sus dioses y los dioses amaban a los hombres, cualquiera que fuera la condición y el

¹⁰⁵⁹ *Ibd.* págs. 150-151.

comportamiento de éstos, porque a los dioses no les podían perturbar los hombres con su conducta. Eran los propios hombres lo que ajustaban sus cuentas.

Sin embargo, como dice Karen Armstrong: “Aunque el pueblo de Israel se sintiera tan separado de su vecinos, los documentos bíblicos sugieren que hasta el siglo VI la religión de Israel en realidad no era muy distinta de la de otros pueblos del entorno. En los primeros textos de la Biblia escritos entre los siglos X y VIII (a.d.n.e) e insertados en narraciones posteriores, Yahvé era representado como un guerrero divino exactamente igual que Baal, el dios asirio. Yahvé seguía siendo un dios guerrero, pero no era la única deidad a la que se adoraba en Israel. Otros dioses y diosas eran más amables y simbolizaban la armonía y la concordia, y hacían fértil la tierra. Los israelitas necesitaban el apoyo de su guerrero divino, y estaban orgullosos de Yahvé, pero la mayoría querían también otras formas de lo sagrado”¹⁰⁶⁰.

Agustín de Hipona, a continuación de las Promesas hechas a Abrahán, va encontrar, en la Biblia, una nueva justificación para su Ciudad de Dios, nada menos que en el tan celebrado episodio del sacrificio de Isaac: “Después de todo esto, quiso probar Dios a Abrahán. Y le dijo Dios: “Anda, toma a tu hijo, a tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te indicaré”¹⁰⁶¹. Como parece ser que en el mundo antiguo, el hijo primogénito se consideraba a menudo como propiedad del dios y podía serle de vuelto como sacrificio humano, es congruente lo que leemos en la Biblia sobre el sacrificio de Isaac. Sin embargo, la atrocidad de la petición divina no ha dejado de asombrar a los lectores de la Biblia, creyentes y no creyentes. El comentario que hace Agustín de Hipona, en su Ciudad de Dios, es de tal candor, que llega a superar al mismo autor bíblico en su exégesis explicativa del acontecimiento. Sencillamente se

¹⁰⁶⁰ Armstrong, Karen, op.cit.,ed.cit., págs.72-74-80.

¹⁰⁶¹ Génesis 22.1-3.

trata, dice Agustín, “de una **prueba** por la que Dios **exigía** a Abrahán que le inmolará a su hijo Isaac”¹⁰⁶².

Pocas veces en la historia podemos contemplar una violación tan brutal de lo que entendemos por autonomía moral como la que se produce en este acontecimiento que, con tanto detalle, se nos cuenta en el Antiguo Testamento. El problema ya no es tanto la propia idea de la divinidad, sino que el monoteísmo judeo-cristiano haya asumido que la potestad de los padres sobre sus hijos, antes que a ellos, le pertenece a Dios, quien puede permitirse andar **probándoles** con quitarles la vida a sus hijos o **exigirles** a sus padres que se los sacrifiquen. Probablemente, sea este el mejor símbolo de lo que ha sido, a lo largo de la historia, la radical negación por parte de las religiones monoteístas de lo que es la autonomía moral del hombre. Sin duda, la criatura más querida del hombre es su propia autonomía, su sentido de la libertad personal por la cual se constituye en su propia autoridad moral. Pero ya hemos quedado avisados desde el año 1750 (a.d.n.e) por la tradición oral, y con los textos escritos en la Biblia desde el año 500 (a.d.n.e), en los que hemos sido adoctrinados desde niños, de que vivimos heteronomizados, es decir, absolutamente gobernados por un Ser exterior, que ejerce toda su autoridad física y moral sobre cada uno de nosotros.

El comentario de Agustín de Hipona es una exposición filosófica para explicar cómo el carácter del hombre se forja a base de pruebas, por lo que deben ser bienvenidas y, especialmente, si en ellas se reconoce la mano de Dios. En este caso, la prueba produce asombro en Agustín, pero no crítica. “Porque no toda tentación es reprobable, puesto que, a la que sirve de prueba a la virtud, debe dársele la bienvenida. Y en la mayoría de los casos es éste el único medio de conocerse el hombre a sí mismo, el tantear sus fuerzas, no de palabra, sino por la experiencia, respondiendo a esa especie de pregunta que es la tentación. Si en ella el hombre

¹⁰⁶² *Libro XVI, Capitulo 32, 1.*

reconoce la mano de Dios, entonces es piadoso, entonces se afianza en la firmeza de la gracia, no se hincha con la inanidad de la jactancia, porque siempre la voz del mandato divino se debe obedecer y no discutir”¹⁰⁶³. Agustín, como buen observador, reconoce que, sin el soporte psicobiológico, no es posible que el hombre experimente acciones ni pasiones con las que construye la virtud de su carácter, pero, para Agustín, las pruebas se convierten en tentaciones detrás de las que se oculta un propósito divino y, entonces, hay que darles la bienvenida cualquiera que sea su desafío o peligro, porque, como es Dios el que obra en nosotros, las venceremos pero, no podemos jactarnos de que hemos fortalecido nuestro carácter por nosotros mismos, porque no estamos ante el hombre moralmente autónomo que actúa por su cuenta, sino, ante el hombre piadoso que siempre obedece los preceptos divinos y no los discute, ni siquiera cuando lo que se le **exige** es una atrocidad.

Pero el texto definitivo, que consagra el fanatismo y ha hecho del despotismo religioso norma de conducta del monoteísmo judeocristiano, es éste: “Y el ángel del Señor llamó por segunda vez desde el cielo a Abrahán, diciendo: “He jurado por mí mismo, dice el Señor, en vista de que has cumplido mi palabra, no perdonando a tu hijo amado por amor de mí; yo te colmaré de bendiciones y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar. Y tu posteridad poseerá en herencia las ciudades de sus enemigos, y en tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra, porque prestaste oídos a mi voz”¹⁰⁶⁴. No parece que las compensaciones, juramentos y promesas que le hace Yahvé a Abrahán sean un modelo de pacto o alianza. La condición puesta invalida absolutamente cualquier tipo de generosidad. El problema es que este símbolo de inmoralidad ha sido, durante siglos, catequesis de adoctrinamiento moral y, sigue siendo hoy, paradigma del despotismo político-religioso: la sumisión y la violación de los derechos humanos, en nombre de las cruzadas o la guerra santa, como precio de la paz social y la salvación eterna. Uno de los frutos más espectaculares que ha

¹⁰⁶³ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XVI, Capítulo XXXII, 1.op.cit.

¹⁰⁶⁴ *Ibd.* Libro XVI capítulo XXXII, 2. op.cit.

producido el árbol del fanatismo religioso ha sido la institución de la Inquisición, que, aunque en España permaneció desde el año 1479 hasta el año 1834, no ha dejado de formar parte de los hábitos mentales de creyentes y eclesiásticos. Y, como es bien sabido, con especial virulencia y devoción en España en el periodo que hemos llamado el siglo XX corto (1936-1978).

“La historia del sacrificio de Isaac, se supone que marca una importante transición en el culto, cuando la oblación animal vino a sustituir al sacrificio humano. Pero lo doloroso de la historia va mucho más allá de su relevancia litúrgica. El *Elohim* de Israel no era solo una presencia amistosa y benévola, sino a veces alguien terrorífico y cruel, que conducía a sus devotos hasta el borde del sinsentido. La historia nos muestra a Abrahán y a su Dios bajo una luz dudosa. Demuestra el potencial destructivo de una experiencia de lo divino, antes de que se lograra establecer en Israel, a partir de la era axial, que cualquier violencia (física o psicológica) era incompatible con lo sagrado”¹⁰⁶⁵.

3.2.2.6.- Curioso elogio de la Biblia a la autonomía moral.

De acuerdo con tradiciones ancestrales, reconocidas por las Sagradas Escrituras, es en el hijo primogénito en el que debe recaer la bendición del padre que le asegura la fertilidad, la prosperidad, el sometimiento de las naciones y la obediencia de sus hermanos, ¿qué podemos pensar del comportamiento de Esaú que, en un alarde de independencia de juicio y de autonomía moral, le vende a Jacob, el hermano menor, sus derechos de primogenitura, nada menos que por un plato de lentejas. Desde luego, se trata de una clara manifestación de autonomía moral, precisamente porque se trata de una conducta irresponsable, ya que donde la irresponsabilidad es imposible no es menos imposible la existencia de la propia autonomía.

¹⁰⁶⁵ Armstrong, Karen, op.cit.,ed.cit., pág.142.

Ni la Biblia le censura a Esaú su comportamiento, ni el comentario de Agustín es relevante: “La primogenitura es transferida al hermano menor en virtud de pacto y de la sentencia dada. El mayor, vencido de su inmoderado gusto, pidió a su hermano el plato de lentejas que había preparado, y le vendió a este precio su primogenitura, mediando además un juramento. Esto nos enseña, dice Agustín, que en el comer no es censurable la realidad de las viandas, sino la avidez inmoderada”¹⁰⁶⁶. Asombroso reconocimiento de que el libre albedrío puede preferir lo menor a lo mayor, lo ínfimo por lo grandioso, lo modesto por lo sublime, la humildad por la gloria, la sencillez por la prosperidad, el placer por el honor. Esaú en un momento dio la espalda a la tradición y renunció a sus privilegios, insensatamente, pero haciendo un ejercicio espectacular de su propia personalidad. Si antes nos referíamos al símbolo del despotismo ahora, con Esaú, estamos ante el símbolo de la libertad y la autonomía que, además, se ejercitan en contra de las tradiciones religiosas. El comentario de Agustín se mueve dentro de su teología sobre el maniqueísmo: el mal no está en la naturaleza que ha sido creada por Dios, sino en el hombre y, en este caso, en la incontinencia de Esaú. La interpretación racional de la conducta de los dos hermanos, no la que hace Agustín, nos sitúa ante lo que llamamos la autonomía moral, en cuanto que, por su libre albedrío, el hombre puede elegir entre lo que considera bienes naturales y los bienes oficial y tradicionalmente establecidos.

A continuación, será Jacob el que actuará por su cuenta, con total independencia y, al margen del comportamiento moral que se debe tener con los padres. En sus vidas privadas los dos hermanos han llegado a un acuerdo y bajo juramento. Ahora se trata de que ese acuerdo sea sancionado públicamente por la autoridad paterna. El conflicto radica en que la autonomía moral puede ser eficaz para llegar a acuerdos en la vida privada pero, puede no serlo en la esfera pública. Y

¹⁰⁶⁶San Agustín, *La Ciudad de Dios. Libro XVI*, capítulo XXXVII, 1.

ellos saben que la autoridad paterna de Isaac solamente otorgará su bendición al hijo mayor.

El desenlace, que es bien conocido, consiste en engañar a Isaac. Y en que éste acepte el engaño confirmando la bendición obtenida fraudulentamente. Una vez más, el autor bíblico utiliza medios ilegítimos para conseguir un fin contrario a lo establecido por la tradición, en este caso, sobre los derechos de primogenitura. No cabe duda que cuando se da una acción fraudulenta estamos ante una clara manifestación de autonomía moral. Desde luego, no es admisible que, para destacar la omnipotencia de Dios en el cumplimiento de sus planes divinos, se tergiversen las situaciones contradictorias sosteniendo que no proceden de la autonomía del hombre, sino que, han sido permitidas para demostrar que los designios de Dios no dejan de cumplirse. Según Agustín, no era fácil saber si la Ciudad de Dios “incluía a las dos descendencias de Jacob y Esaú, o solamente la de uno de ellos, pero quedó aclarado cuando Isaac, a pesar de haber sido engañado, bendijo a Jacob.”¹⁰⁶⁷ No deja de ser significativo que el autor bíblico describa con toda naturalidad un comportamiento que evidentemente surge de la espontánea voluntad de los dos hermanos, con lo que deja constancia, en la misma Sagrada Escritura, de que, la conciencia de la propia autonomía moral, es una realidad que puede ser sofocada o mal interpretada, pero no anulada. El providencialismo histórico en el que Agustín se mueve como pez en el agua, convertirá el plato de lentejas en una tentación epicúrea, de la que se valdrá Yahvé, para sacar adelante su plan divino sobre Israel/Jacob.

¹⁰⁶⁷ *Ibd.*, Libro XVI, capítulo XXXVII, 4.

3.2.3.- SIMPLIFICACIÓN Y CARICATURA DE LOS HECHOS HISTÓRICOS AL SERVICIO DE LA CIUDAD DE DIOS.

Hace Agustín de Hipona una consideración general en la que anuncia, la grandeza de los reyes David y Salomón al mismo tiempo que las desgracias del pueblo judío, a manos del Imperio Asirio-Babilónico pero, destacando que, en realidad se trataba de castigos de Yahvé por sus infidelidades, que además, dice el teólogo hiponense, debían servir de advertencia a todos los futuros creyentes de todas las naciones. De modo que, en relación con el pueblo elegido, tanto los éxitos como los sufrimientos, no escapaban al plan de la Providencia Divina sobre la Ciudad de Dios. “Fue bajo los reinados de David y Salomón cuando el pueblo de Israel se estableció en la tierra prometida de Canaán con la extensión prometida. Únicamente faltaba que la nación judía perseverara en el cumplimiento de las Leyes, Pero como Dios sabía que no le será fiel, usó de penas temporales para ejercitar a los pocos fieles que había entre ellos y advertir a los futuros fieles de todas las naciones lo que convenía. En ellos había de cumplirse la otra promesa por la encarnación de Cristo, revelado ya en el Nuevo Testamento”¹⁰⁶⁸.

3.2.3.1.- Uno solo es el pueblo escogido por Dios.

En el Libro XVII de la Ciudad de Dios, que comprende desde los profetas hasta Cristo, comienza afirmando Agustín de Hipona que, “las profecías a partir de los reyes, se refieren, parte a la descendencia carnal de Abrahán y, parte, a la descendencia de la promesa, Isaac y Jacob, Por tanto se refiere, por un lado, a la esclava que engendró esclavos, es decir a la Jerusalén terrena y, parte a la Ciudad libre de Dios que es la Jerusalén eterna de los cielos, cuyos hijos son peregrinos en la tierra. Dice el profeta Jeremías: He aquí el pacto que haré con la casa de Israel: Después que llegue aquel tiempo, imprimiré, dice el Señor, mis leyes en su mente, y las grabaré sobre sus corazones, y los veré, *y yo seré su Dios y ellos serán mi*

¹⁰⁶⁸ *Ibd.*, Libro XVII, capítulo II, párrafos 3-4-5.

*pueblo*¹⁰⁶⁹. Indudablemente esta es una profecía, dice Agustín de Hipona, sobre la Jerusalén celestial, cuyo Dios es su premio, y el único soberano bien, poseerle y ser de Él¹⁰⁷⁰.

Realmente Agustín encuentra en la Biblia los argumentos que busca para dejar bien establecidas la Ciudad de Dios y la Ciudad Terrenal: la esclava engendró esclavos para siempre y estos son los ciudadanos de la Ciudad Terrenal. Pero la Ciudad libre de Dios que, paradójicamente, será libre porque Dios grabará sus leyes en sus corazones y en su mente, tendrá un Dios particular y privativo y sus ciudadanos, que peregrinan sobre la tierra hacia el cielo, serán el pueblo preferido, elegido y exclusivo de Dios. No es evidentemente Israel el país donde floreció y prosperó un elevado sentido de la autonomía moral, como ocurrió en Atenas hacia el siglo VI y V (a.d.n.e) y, por tanto, en las mismas fechas en que la Biblia surgió como texto escrito: “El surgimiento de la Biblia, es un producto de la era axial, fue un largo proceso espiritual que duró varios siglos y el canon bíblico, como texto escrito, se finalizó en algún momento entre el siglo V o IV”¹⁰⁷¹.

Como venimos diciendo, nada habría que objetar a que una religión quiera considerarse como la Ciudad preferida de Dios, lo que sí es objetable es que, esa religión venga a sostener dogmáticamente y, como verdad revelada, que, los creyentes y miembros de esa religión, constituyen el pueblo escogido de Dios con exclusión de los demás pueblos de la tierra declarados impíos. Todas las peripecias que los profetas nos cuentan de Saúl, David y Salomón se encaminan a que todo lo que se dice de David se refiere a Jesucristo, anuncia su triunfo y la confirmación de la Ciudad de Dios: “He jurado una vez por mi santo nombre que no faltaré a lo que he prometido a David. Su linaje durará eternamente y su trono resplandecerá para

¹⁰⁶⁹ Jeremías 31, 33-34.

¹⁰⁷⁰ *Ibd.* Libro XVII capítulo III,1-2

¹⁰⁷¹ Armstrong, Karen, *La Gran Transformación*. pág.68, op.cit., ed.cit.

siempre en mi presencia como el sol, y como la luna llena, y como el iris, testimonio fiel en el cielo”¹⁰⁷².

El reinado de David tiene como hecho transcendental la conquista de Jerusalén. Y no solo conquistó lo que entonces era una plaza fuerte, sino que, además, trasladó el Arca de Yavé, estableciendo allí un primer centro religioso y político. David antes de morir ya había expropiado los terrenos convenientes para poder construir un gran templo digno de Yavé. Construcción que él no pudo hacer, pero fue llevado a cabo grandiosamente por su hijo y sucesor Salomón.

Entre los orientales y las gentes del mundo entero, perduran los recuerdos de David y Salomón, envueltos en leyendas gloriosas de santidad y de justicia. Pero ni todos los salmos que se habían atribuido a David son suyos ni dejó el rey David de cometer graves abusos de poder que la Biblia recuerda condenándolos. Por su parte Salomón, aparece en el libro de los Reyes como un déspota oriental, hábil, sanguinario y fatuo, constructor de exóticos edificios. La misma Biblia cuenta por centenares las mujeres de Salomón y recuerda su lujo, impropio del monarca de un pueblo que acababa de salir del nomadismo. “Salomón asociado comercialmente con los fenicios obtuvo las enormes ganancias que le permitieron llevar una corte fastuosa; y con la centralización del culto en Jerusalén, su opulencia y boato provocaron el descontento de la nación judía y como consecuencia la división del Estado en dos reinos: el de las tribus del Norte que se situó en Jerusalén y, el otro, en el Sur, formado por las tribus de Judá”¹⁰⁷³.

El comentario que hace Agustín sobre Salomón es realmente discreto: “A David sucedió en el trono su hijo Salomón, que comenzó a reinar en vida aún de su padre. La prosperidad que había el espíritu de los sabios, le dañó más que le

¹⁰⁷² San Agustín, *La Ciudad de Dios. Libro XVII*, capítulo IX, 1. Profecía del salmo 88, en Reyes.

¹⁰⁷³ Historia Universal, op.cit., pág. 380.

aprovechó la sabiduría, aún hoy digna de memoria y entonces alabada por doquier”¹⁰⁷⁴.

Lo que se desprende de las monarquías teocráticas de David y Salomón es que, la inexistencia de tipo alguno de autonomía moral, se compensaba con las actuaciones de abuso de poder y libertinaje de sus admirables reyes, como si fuera el precio que debía consentir la divinidad por tener toda la autoridad sobre el pueblo escogido. Por otra parte, no debía ser fácil, como luego nos ha demostrado la historia, que reyes con un poder tan absoluto, a la vez divino y humano, no sintieran la tentación de ser autónomos e independizarse de Dios, intentándolo por el procedimiento de, demostrarse a sí mismos y demostrar a todos, que podían desafiar a Dios vulnerando los mandamientos más sagrados.

3.2.3.2.- Los hebreos no creían en la recompensa de una vida futura.

El hijo de David, Salomón, se va a convertir en un escándalo para el progreso de la Ciudad de Dios. A su muerte se dividirá el reino y, entre el año 900 y el 700 (a.d.n.e) Jerusalén será arrasada y los judíos serán llevados cautivos a Babilonia. “Has anulado la alianza con tu siervo, has echado por tierra su santidad. Has destruido todas sus cercas y fortalezas...Has exaltado el poder de sus enemigos. Pero, dice Agustín, todo este cúmulo de desgracias cayeron sobre la Jerusalén esclava, en la que reinaron también algunos hijos de la libre. Estos sostenían el cetro de la Jerusalén celestial, de la que son hijos, y esperaban la llegada del verdadero Cristo. Porque la bendición del Señor en la descendencia de David **no debe creerse temporal**, cuál apareció en los días de Salomón, sino eterna.”¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XVII, capítulo XX, 1.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.* Libro XVII, capítulo X, párrafo 2 y XII, párrafo 5.

Las dos monarquías rivales fueron una de las causas de la corrupción de los hebreos. Las dos pequeñas cortes de Jerusalén y de Samaria dieron ejemplos lamentables de desorden y de idolatría. Pero Agustín de Hipona tiene buen cuidado de advertirnos que, todas esas desgracias no cayeron indiscriminadamente sobre todo el pueblo de Israel, sino exclusivamente sobre la Jerusalén esclava, porque los hijos de la Jerusalén libre tenían asegurada la llegada de su Salvador en Cristo, por los siglos de los siglos. “Los profetas Amós y Oseas se preguntaban cómo Yavé podía soportar tanta corrupción. Y su veredicto fue: Yavé que le ha dado esta tierra a su pueblo, como este no le ha sido fiel, Yavé le quitará esta tierra de Canaán y será llevado a un país extranjero”¹⁰⁷⁶. Además, Amos y Oseas se mostraban indignados contra las injusticias sociales: “los impíos obraban el mal, abusaban de los pobres, adulaban al rey con sus malicias y a sus jefes con sus falsos testimonios; corrompían a los jueces, eran todos adúlteros y, si Yavé no los castigaba, parecían más bien, favorecidos por el cielo”¹⁰⁷⁷.

Se trataba de un problema de gran importancia para los hombres del siglo VIII (a.d.n.e) y de todas las épocas. “Porque hay que recordar que los hebreos no creían en la recompensa de una vida futura. De la misma manera que en el poema babilónico de Gilgamés, como en el Libro de los Muertos de los egipcios, la Biblia anterior a Jesús de Nazaret no presenta otra perspectiva de la existencia de ultratumba, que la de un hades subterráneo llamado *scheol*, donde los muertos llevan una existencia lánguida, apagada, sin pena ni gloria. “¿Los rescataré del poder del *scheol*? ¿los redimiré de la muerte?”¹⁰⁷⁸. “Así, pues, la justicia de Yavé parece que debía castigar a los malvados aquí en la tierra mientras en ella habitan, y, sin embargo, se le escapan impunemente”¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁶ Antiguo Testamento Oseas 11, 1-6.

¹⁰⁷⁷ *Ibd.*. Amós 8, 4-8.

¹⁰⁷⁸ *Ibd.* Oseas 13, 12-15.

¹⁰⁷⁹ Historia Universal. Los profetas hebreos anteriores a la cautividad, Salvat Editores.2004, págs.387-388.

La prosperidad de los malvados en esta vida ¿justifica la creencia en el Infierno? Si el hombre es su propia autoridad moral porque de él surgen las leyes y normas morales, el Infierno es la negación absoluta de la autonomía moral. Si el que hace la ley no pone la sanción su autoridad no existe. Por otra parte, el terror eterno, como disuasión, está fuera del orden moral y es desproporcionado. En realidad, se trata más bien de una inmoralidad de orden mitológico. Las conductas moralmente inaceptables solamente pueden ser sancionadas por el propio hombre. Alimentar la idea de que, el Infierno acabará con la impunidad del malvado, es socavar los fundamentos de la moralidad, que no se encuentran en la eternidad, sino en el tiempo.

3.2.3.3.- La amenaza de una guerra civil entre Judá e Israel.

Termina este Libro XVII recordando que después de Salomón a penas se encuentra una profecía que, en sus enigmáticos dichos y adivinaciones, puedan relacionarse con la Ciudad de Dios y la Ciudad del demonio.

Pasa por alto Agustín un hecho que, sin embargo, para nosotros tiene una relevancia especial ya que estuvo a punto de desencadenar una guerra civil en el pueblo judío. Y el motivo fue la división del reino de los judíos en dos partes: una parte sería conocida con el nombre de Judá y la otra con el nombre de Israel. Roboán, hijo de Salomón, fue el primer rey de Judá y, Jeroboán, esclavo de Salomón, fue el rey de Israel. El conato de guerra civil se produjo porque Roboán consideraba que el esclavo era un rebelde que se había hecho con el reino de Israel mediante una rebelión militar. “Pero Dios prohibió al pueblo pelear contra sus hermanos porque la división del reino había sido por voluntad divina. Y, una vez que la conocieron

ambas partes, hicieron entre sí las paces, pues la división, observa Agustín, fue de reino, no de religión”¹⁰⁸⁰.

Esta última explicación de Agustín, que no hubo guerra civil porque la división no fue de religión, nos ilustra sobre el carácter teocrático de la nación judía. Las disputas territoriales no tienen capacidad para alterar la unión del pueblo con su Dios. Una guerra civil solo es posible si una parte del pueblo abandona a Yahvé y prefiere adorar a otros dioses. Porque el elemento fundamental y, lo que le constituye al pueblo judío en una nación, es su creencia en Dios. Yahvé y Patria son la misma cosa. Es el lema que fue famoso en un tiempo en España: Por Dios y por la Patria.

En nuestro tiempo, el sionismo de los judíos secularizados es tachado de antijudío por los ortodoxos. Para el fundamentalismo cívico-político de nuestros días se trata de oponer el relato de Israel, por un lado y, el relato de la anti-Israel por otro. El documento de Identidad ciudadano no es el de la Constitución civil, sino, el de la creencia religiosa. Una muestra de la pervivencia de la herencia teocrática recibida del judaísmo por la religión cristiana, se destaca claramente en el comentario que, de esta breve observación de Agustín de Hipona, hace José Morán, director de la edición de los dos tomos de *La Ciudad de Dios* que nosotros estamos utilizando: “La división territorial no implica división religiosa. A Dios se le puede y se le debe servir siempre y en todas partes. Por consiguiente, la unidad de religión en todas las naciones sería indudablemente el principio de unificación de todos los pueblos. La división y las guerras han procedido siempre del campo religioso de una o de otra forma”¹⁰⁸¹.

Parece necesario, como manifiestan con insistencia algunas autorizadas voces de la misma Iglesia católica, que se inicie una revisión profunda del dogmatismo y el

¹⁰⁸⁰ San Agustín, *La Ciudad de Dios. Libro XVII*, capítulo XXI, párrafo 3.

¹⁰⁸¹ *Ibid.* Libro XVII, capítulo XXI, Nota 32

fundamentalismo con que se consideran las relaciones entre creyentes y no creyentes, o entre cristianos y los fieles de otras religiones, partiendo, para esa revisión, de la teología, discriminadora y fanática, con que está concebida la obra agustiniana de *La Ciudad de Dios*.

Marta Nussbaum, en su libro *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, comenta detenidamente una serie de sentencias emanadas de los Tribunales de EE.UU relativas a causas planteadas por discriminación de los ciudadanos a raíz de sus creencias religiosas. Y comentando el Juramento de Lealtad a la Bandera, que los niños recitan cada mañana en las escuelas, señala que, en el año 1954, a la fórmula tradicional del Juramento, se le añadió “**bajo Dios**”. De modo que, a partir de entonces, ya no se decía “una nación indivisible con libertad de justicia para todos”, sino “una nación, **bajo Dios**, indivisible, etc.” Porque la intención era distinguir a los Estados Unidos, como temerosos de Dios, del comunismo ateo. Y, en la crítica que, a ésta modificación del Juramento, hace Marta Nussbaum, dice: “El efecto fue la denigración de ateos, agnósticos, politeístas, miembros de religiones no teístas, como el budismo y confucionismo, y a todos los creyentes a quienes no les gusta pensar que Dios **juega a tener naciones favoritas**, ni que cobija a los Estados Unidos bajo su ala protectora sin que importe lo que estén haciendo los Estados Unidos”¹⁰⁸².

Finaliza el *Libro XVII* haciendo un resumen en el que explica cómo después de Salomón y sus herederos, en Judá y en Israel, hubo reyes que ofendieron a Dios con sus impiedades y el pueblo les imitó, por lo que tuvo que manifestarse, en unos casos la misericordia de Dios y, en otros, su ira. Hasta que la indignación fue tan grande que la nación judía fue vencida por los caldeos y llevada cautiva en su mayor parte a Asiria. Cuando, después de setenta años, recuperó la libertad, el templo de

¹⁰⁸² Nussbaum, Martha, *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, ed. Katz, 2010, págs.12-13.

Jerusalén fue reconstruido y dejaron de existir dos reinos siendo una sola la nación de Israel. Sin embargo, no habían acabado las desgracias para el pueblo judío porque, todavía en la época de Jesucristo, eran tributarios de los romanos. Desde la vuelta de Babilonia hasta el nacimiento de Jesucristo, los profetas que menciona Agustín, son Zacarías e Isabel padres de Juan el Bautista, el anciano Simeón y santa Ana. “Y, desde entonces, dice Agustín, se produjo la división de Israel en dos partidos, el de los judíos infieles y el de los que creyeron que las profecías se cumplieron con el nacimiento de Jesús de Nazaret”¹⁰⁸³.

3.2.3.4.- “La escritura y el alfabeto fueron inventados por los hebreos”.

En el *Libro XVIII* Agustín de Hipona destaca que lo dedica a tratar del desarrollo simultáneo de las Dos Ciudades. Y lo hace, como vamos a ver, caricaturizando los hechos históricos para resaltar la excelencia de la Ciudad de Dios. Pero ni la cronología histórica ni los hechos históricos que cita Agustín de Hipona, están de acuerdo con lo que, las investigaciones historiográficas y con los hallazgos arqueológicos que se han venido realizando en la región Mesopotámica, especialmente desde el siglo XIX, han establecido como seguros, y ello, tanto en lo que se refiere a la datación histórica de los hechos que hace Agustín de Hipona, como a la relevancia y significación que da a los diferentes pueblos de esa región. La arbitrariedad con la que actúa el obispo de Hipona es tan notoria, que el Director de esta Edición de la Ciudad de Dios, dice: “Valga esta advertencia general para todo este libro XVIII: Agustín está recogiendo los datos que le brindaban los historiadores de su época o anteriores y que eran más o menos fieles. Y con la cronología de éstos compara la cronología de la Biblia. Quizá, entonces, la historia no censurara tal proceder, pero hoy sí”¹⁰⁸⁴.

208 San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XVII Capítulos XXIII y XXIV

¹⁰⁸⁴ Nota 14 del Libro XVIII., Capítulo 2.

Por ejemplo, la invención de la escritura Agustín se la atribuye al pueblo hebreo: “No se debe pensar, como piensan algunos, que la lengua hebrea solamente ha sido conservada por Héber, que dio su nombre a los hebreos, y que de él pasó a Abrahán, y que las letras hebreas comenzaron desde la ley dada por Moisés. Es más creíble que, tan celebrada lengua con sus letras, ha sido conservada a través de los siglos desde la época primitiva. Que no se gloríe, pues, nación alguna de su sabiduría como más antigua que nuestros patriarcas y profetas, a quienes asistió la sabiduría divina. Pues nadie puede recabar para sí esta prioridad”¹⁰⁸⁵.

El celo bíblico de Agustín no pudo impedir que quedara históricamente documentado que la escritura cuneiforme fue el gran invento de los sumerios, como ya hemos visto anteriormente.

Y por lo que se refiere a la invención del alfabeto tampoco el entusiasmo religioso de Agustín de Hipona le permitió reconocer la realidad, porque el paso de la escritura cuneiforme a las letras del alfabeto que, nos permiten leer y escribir, se lo debemos a los fenicios. Los fenicios se consideraban originarios del Golfo Pérsico, pero se identificaron de tal manera con los otros pueblos semíticos, que les rodeaban por todas partes, que llegó a considerárseles como semitas. Pero, para la historia del alfabeto, la inscripción capital del primitivo alfabeto semítico-fenicio, es la que hizo el rey Mesha de la región de Moab (Canaán), de raza análoga a la de los fenicios y príncipe cananeo, por tanto enemigo acérrimo de los judíos que, según la inscripción, se defendió encerrado en su ciudad de un largo asedio de los judíos; éstos terminaron por retirarse porque, al observar que del interior de la ciudad se elevaba al cielo una gran columna de humo, pensaron que habían quemado niños para obtener la ayuda del dios Baal y, los judíos, politeístas todavía, creyeron que se encontrarían en inferioridad, porque su Baal no había recibido tan sangrienta ofrenda.

¹⁰⁸⁵ *Ibd.* Libro XVIII, capítulo XXXIX, párrafos 1 y 2.

El monumento conmemorativo del rey Mesha es del año 800 (a.d.n.e.). “La inscripción no está grabada en caracteres cuneiformes asirios ni en jeroglíficos egipcios, sino en magníficos tipos lineales, cada uno representando un sonido en una palabra., es decir, el rey Mesha de Moab usa ya el alfabeto como nosotros”¹⁰⁸⁶. Por tanto la Biblia hebrea pudo empezar a ser escrita hacia el siglo VI (a.d.n.e.), gracias al desarrollo de la cultura semítico-fenicia, que era de carácter politeísta. “Durante el siglo VIII (a.d.n.e.) el arte de las letras se extendió por todo el mundo semítico occidental y por el este del Mediterráneo. Hasta esa época se había usado la escritura para funciones prácticas, administrativas y comerciales, pero, a partir de entonces, los escribas empezaron a formar un archivo real para preservar las antiguas historias y costumbres. Hacia el final del siglo VIII, probablemente, se inició la redacción de la parte más temprana del Pentateuco, los primeros cinco libros de la Biblia¹⁰⁸⁷.

3.2.3.5.- Un providencialismo histórico que no respeta la dignidad del hombre.

Como Agustín de Hipona tiene como objetivo destacar la predilección divina por la Ciudad de Dios que, en el Antiguo Testamento se manifestó primero en el pueblo judío y, a continuación en el pueblo cristiano con el Nuevo Testamento, lo importante es señalar la permanente y constante fidelidad divina por la Ciudad de Dios que peregrina en la tierra con destino a la Ciudad Celestial. Predilección que se ha manifestado inequívocamente en la Biblia arrancando desde el mismo Génesis. “He prometido hablar sobre el origen, desarrollo y fines debidos de las dos ciudades, la de Dios y la de este siglo, en que ahora peregrina aquella en sus ciudadanos, los hombres. Para ello he refutado con la ayuda divina a los enemigos de la Ciudad de Dios, que antepusieron sus dioses a Cristo, fundador de aquella, y que envidian

¹⁰⁸⁶ Historia Universal. Navegantes y mercaderes fenicios. Invención del alfabeto, pág.450. Salvat Editores.

¹⁰⁸⁷ Armstrong, Karen, *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006 pág. 13.

atrozmente a los cristianos con un rencor rayano en el frenesí. Ahora es preciso analizar, cuanto sea suficiente, el curso de la Ciudad terrena desde los días de Abrahán a fin de que el lector pueda comparar las dos ciudades entre sí”¹⁰⁸⁸.

“Más entre todos los pueblos de la tierra sobresalen dos: el Asirio y el Romano. Los demás reinos son como apéndices de estos. En cuanto a los hechos que convenga insertar en esta obra para parangonar la Ciudad celestial con la Ciudad terrena será mejor tomarlos de los griegos y latinos, entre los cuales Roma es como una segunda Babilonia”¹⁰⁸⁹. Agustín señala que va a utilizar en su exposición la obra de Marco Varrón, la *Historia del pueblo romano*. Ello no debería disculparle por simplificar y reducir los hechos históricos a una caricatura cuando no le sirven para afianzar su idea de la Ciudad de Dios.

“Reinando en Asiria Baleo murió Isaac. Su hijo menor Jacob perteneciente a la Ciudad de Dios con exclusión del mayor, tuvo doce hijos. Uno de ellos José fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes que se dirigían a Egipto, viviendo aún su abuelo Isaac. Jacob murió en Egipto a la edad de ciento cuarenta y siete años. Siendo Baleo, rey de los asirios. En Grecia se comenzó a cultivar el campo con semillas traídas de fuera. Reinando en Asiria, Mamito, murió en Egipto José. Y después de su muerte el pueblo judío creció tanto que empezó a ser objeto de persecución por parte de los egipcios hasta que Moisés le sacó de allí”¹⁰⁹⁰.

Al objeto de esta tesis en ese texto de la Ciudad de Dios hay que hacer estas observaciones:

a) Con la mayor naturalidad dice Agustín de Hipona que “Jacob, el hijo menor de Isaac, pertenecía a la Ciudad de Dios con exclusión del mayor”. Es decir, uno

¹⁰⁸⁸ *Ibd.* Libro XVIII, Capítulo I, párrafo 1.

¹⁰⁸⁹ *Ibd.* Libro XVIII, Capítulo II, 1.

¹⁰⁹⁰ *Ibd.* Libro XVIII, Capítulo IV, 1-2; Capítulo VI, 1 y Capítulo VII, 1.

estaba dentro del club de los privilegiados por Yahvé, el otro no es que estaba fuera, es que estaba sencillamente excluido por toda la eternidad: claro que, bien merecido se lo tenía por hacer un ejercicio de su autonomía moral faltando al respeto a las sagradas tradiciones, haciendo objeto de compra-venta y, por un precio tan ridículo, los derechos de su primogenitura.

b) No hace ningún comentario Agustín a que José fuera vendido por sus hermanos a unos mercaderes que iban a Egipto. Probablemente se trataba de uno de los hijos más espabilados de Jacob, pero no sabemos si, las veinte monedas de plata que les entregaron los ismaelitas mercaderes por la venta de su hermano, fue un buen precio. Lo que sí sabemos es que el ingenio y la fantasía de José provocaron la envidia y el odio de sus hermanos, por lo que decidieron deshacerse de él¹⁰⁹¹. Cabe preguntarse si el don de la penetración psicológica que, sin duda tenía Agustín de Hipona, se le obscureció ante este episodio de la venta de José por sus hermanos, porque Agustín pudo leer, más adelante en el *Génesis*, cómo los hermanos de José le pidieron perdón por la maldad cometida, y cómo José, les dijo: “No temáis. Vosotros creíais hacerme mal, pero Dios ha hecho de él un bien cumpliendo lo que hoy sucede, de poder conservar la vida de un pueblo numeroso. No temáis, pues; yo seguiré manteniéndoos a vosotros y a vuestros hijos.”¹⁰⁹² En cualquier caso, es difícil comprender la actitud de Agustín de Hipona, porque realmente que Dios tenga que recurrir al procedimiento de la venta para situar a José en la Corte del Faraón, una de dos, o los hermanos actuaron con absoluta autonomía contra su hermano José o, el providencialismo histórico consiste en valerse del desprecio a los derechos humanos para obtener los fines que la teología dice que Dios quiere.

c) Jacob murió en Egipto después de haber estado exiliado allí durante diecisiete años. Ya que, con tanto énfasis dice Agustín que Jacob “pertenecía a la Ciudad de Dios”, es por lo menos sorprendente, no solo que acosado por el hambre

¹⁰⁹¹ Génesis, 37, 4-29

¹⁰⁹² *Ibd.* 50, 17.22

emigre a Egipto sino, además, que muera como emigrante en una tierra extraña. En cierto modo, Jacob es la expresión viva de la autonomía moral porque tuvo que hacer, de su propia supervivencia contra el hambre, la norma de su conducta. Ninguna hermenéutica providencialista sería posible sobre el emigrante Jacob, sin el previo ejercicio de su autonomía moral contra el hambre como acto originante de una decisión dramática con todas sus propiedades de carácter psico-biológico. Parece que el privilegio de pertenecer a la Ciudad de Dios es un asunto para después de la muerte, ya que, ante los desafíos de esta vida, Jacob tuvo que echar mano de su libertad para elegir la supervivencia en el exilio.

En los Capítulos IX, X y XIII, ridiculiza el obispo hiponense los mitos griegos tanto en la explicación del nombre de la ciudad de Atenas, como en la procedencia del nombre del Areópago. Pero la credulidad religiosa de Agustín no se deja engañar: “Eso de que Minerva nació de la cabeza de Júpiter es mas bien ficción poética que realidad histórica.”¹⁰⁹³ Es interesante que el obispo hiponense cite a Varrón porque éste dice que “no puede admitir lo que nos cuenta la mitología griega porque desdice de la naturaleza y de las costumbres de los dioses.”¹⁰⁹⁴ Es evidente que el teólogo hiponense ha corrido un tupido velo sobre las atrocidades que, como hemos visto, se le atribuyen a Yahvé en el Antiguo Testamento, sin duda porque han servido para que la Ciudad de Dios se abra camino en la historia.

¹⁰⁹³ *Ibd.* Libro XVIII, capítulo VIII, párrafo 3.

¹⁰⁹⁴ *Ibd.* Libro XIII Capítulo X, párrafo 1.

3.2.4.-SARGÓN DE AGADE, FUNDADOR DE BABILONIA Y, MOISÉS, ORIGEN BRILLANTE Y MÁGICO, DE LA HETEROCRACIA CÍVICO-RELIGIOSA.

3.2.4.1.- Sargón de Agade, fundador de Babilonia.

Parece opinión dominante entre los orientalistas que la cultura babilónica es casi toda de origen sumerio y que los semitas llegados más tarde, no hicieron sino imitar y copiar a sus predecesores. Pero los semitas fueron los impulsores del genio militar y conquistador de Asíria, cuyos ejércitos, dirigidos por monarcas implacables, hicieron temblar durante más de mil años, a todos los pueblos vecinos, entre ellos al pueblo hebreo.

El primer imperio semita se estableció en las localidad de Agade, cerca de Babilonia hacia el año 2.600 (a.d.n.e.) y su fundador fue Sargón, del que se forjó una leyenda, propia de los grandes caudillos: “Yo soy Sargón, el poderoso rey de Agade, decía un poema asirio. De mi padre no sé nada, mi madre era de baja condición y, el hermano de mi padre habita en las montañas. Mi ciudad está en la orilla del Éufrates; he aquí que mi madre me concibió en secreto y me puso en una canasta cerrada con betún. Ella me llevo al rio, y flotando sobre las aguas, el jardinero Akki me recogió. Mientras fui jardinero, me amó la diosa Ishtar, y por años goberné el reino”¹⁰⁹⁵.

Por la inscripción de una tableta en escritura cuneiforme, se ha podido verificar su genio militar; en esa tableta, en un mapa esquemático, se pueden apreciar sus conquistas. El reinado de Sargón se inició en Agade, pero pronto el centro de la poderosa monarquía pasó a Babilonia, que empezó a crecer prodigiosamente, atribuyéndose su prosperidad, a estar situada la ciudad en un cruce estratégico-comercial entre Persia y la India. Babilonia era, tanto para sumerios como semitas, la ciudad santa común, y su dios Marduk estaba por encima de todas las divinidades del

¹⁰⁹⁵ *Historia Universal. La antigüedad: Egipto y Oriente Medio*, Salvat Editores, 2004, pág.208.

mundo mesopotámico hasta el punto de que, según algunos profetas del pueblo judío, el mismo Yavé solicitó su colaboración para castigar a los israelitas.

Se convirtió, pues, Babilonia, en un centro cultural que causaba asombro y admiración a los que la visitaban. Ninguna de las metrópolis del Oriente ha dejado un recuerdo tan vivo y de tanta fama como el de Babilonia. No solo la Biblia, sino también los escritores griegos clásicos estaban llenos de pasmo ante aquella a la que consideraban la capital de Asia.

3.2.4.2.- Moisés, origen mágico de la heteronomía moral.

Aun cuando en este Libro XVIII, siguiendo su particular genealogía comparativa, se refiere a Moisés: “Moisés sacó, pues, de Egipto al pueblo de Dios. En seguida entregó al pueblo la Ley recibida de Dios. Se llamaba Viejo Testamento, porque sus promesas son terrenas, mientras que Jesucristo promete el reino de los cielos en el Nuevo”¹⁰⁹⁶. Sin embargo, es en *Libro XV* donde Agustín de Hipona narra con el mismo detalle con que lo hace la Biblia, las prodigiosas aventuras llevadas a cabo por Moisés para librar al pueblo judío de la esclavitud a la que había sido reducido, probablemente por el Faraón Ramsés II, hacia el año 1240 (a.n.e). “Sucedió esto después de haber sido dada la ley en el monte Sinaí muy terriblemente, pues se manifestaba evidentísima la divinidad por signos y voces admirables”¹⁰⁹⁷.

En una tesis sobre la autonomía moral nos parece de interés hacer las siguientes observaciones, tanto sobre la personalidad de Moisés, como sobre los hechos que culminaron con la entrega del Decálogo al pueblo judío. Probablemente se trata de uno de los episodios bíblicos en los que, con una gran belleza de imágenes y de fantasía literaria, se ponen los cimientos de lo que habría de ser, durante siglos, el fundamento de la heteronomización de la moral:

¹⁰⁹⁶ *Ibd.*. Libro XVIII, Capítulo XI, 1.

¹⁰⁹⁷ *Ibd.*. Libro XV, Capítulo XLIII, 1.

1.- De la personalidad de Moisés parece acertado afirmar lo que decía Plotino: que el hombre es una multitud:

- Niño de tres meses es abandonado en una canastilla de papiro, en la ribera del río y recogido por la hija del faraón;

- Moisés el hebreo, durante su estancia en Meroe la capital de Etiopía, como virrey del Faraón. se casó, lo que algunos israelitas, descontento con él, se lo criticarían porque se había casado con una mujer etíope; (el País327)

- Moisés vio cómo un egipcio maltrataba a un hebreo, miró a uno y otro lado, y no viendo a nadie, mató al egipcio y le enterró en la arena; huyendo del Faraón se refugió en la región de Madian.

- Allí se casó con Séfora, una de las hijas del sacerdote de Madian llamado Ragüel o Jetróp, que, agradecido por haber ayudado a sus hijas a abreviar el ganado de su padre, le dio por esposa a Séfora de la que tuvo dos hijos, Gersón; y Eliezer.

- Moisés ve a Yavé en medio de una zarza ardiendo y habla con él. Yavé le enseña a convertir su cayado en una serpiente y viceversa, así como otros portentos.

- Yavé le dice a Moisés que ya puede volver a Egipto porque el faraón que le perseguía, ya había muerto. En el viaje y durante la noche Yavé quiso matar a Moisés, pero Séfora se interpuso circuncidando a su hijo, lo que aplacó a Yavé.

- Las doce plagas de Egipto. Catástrofe natural, que el autor bíblico, siguiendo los criterios de su tiempo, considera un castigo divino contra todos los habitantes de Egipto.

- En medio de la noche mató Yavé a todos los primogénitos de la tierra de Egipto, desde el primogénito del faraón, hasta el primogénito del preso en la cárcel, y a todos los primogénitos de los animales. Y el faraón, por fin, ante tantas atrocidades, dejó a Moisés que se llevara a todo su pueblo fuera de Egipto y a hacer sacrificios a Yavé, como le había pedido Moisés.

- Los hijos de Israel huyendo del faraón que los perseguía, atravesaron el mar Rojo porque Moisés, utilizando su cayado como le había dicho Yavé, dividió en dos el mar dejando un espacio seco por donde pasaron los hijos de Israel. Cuando el faraón y su ejército quiso hacer lo mismo, Moisés tendió su mano sobre el mar y las aguas volvieron a su cauce pereciendo el faraón y todos sus hombres.

- Ante las murmuraciones del pueblo de Israel porque temían morir de hambre, Yavé dijo a Moisés: Voy a haceros llover comida de lo alto de los cielos. Y todas las mañanas los hijos de Israel, cada cual según su consumo, recogía el maná que durante la noche había caído del cielo.

- Ante el temor del pueblo de Israel de perecer por falta de agua para beber, Yavé le dijo a Moisés que utilizara el cayado golpeando con él la roca de Horeb. Así lo hizo y brotó de ella agua para que el pueblo pudiera beber¹⁰⁹⁸.

En este resumen no solo resulta fabulosa la personalidad de Moisés sino también la del mismo Dios. Lo que no tendría mayor importancia ya que, cada religión, está en su derecho de fantasear lo que considere oportuno sobre sus mitos, lo que ocurre, sin embargo en este caso, es que esa fantasía sobre Moisés y sobre Dios, se nos ha predicado por el Magisterio Eclesiástico, durante dos milenios, como

¹⁰⁹⁸ *Éxodo*, Primer Parte, Capítulos 1 a 12. Segunda Parte: Capítulos 12 a 18 y Tercera Parte: Capítulos 32, 33, 34.

si se tratara de una verdad fundamental y dogmática sobre la heteronomía moral, sin ningún tipo de reservas.

3.2.4.3.-Moisés destruye las dos primeras tablas de la Ley y Yavé, por segunda vez, le hace otras dos.

El Decálogo. Moisés fue llamado por Yavé en medio de una nube que cubrió el monte Sinaí durante seis días. Moisés penetró dentro de la nube, y subió a la montaña, quedando allí cuarenta días y cuarenta noches porque Yavé le dijo: “Sube a mi hacia el monte y estate allí. Te daré unas tablas de piedra, la ley y los mandamientos que he escrito para su instrucción¹⁰⁹⁹. Pero cuarenta días sin noticias de Moisés acabaron con la paciencia de los hijos de Israel que le pidieron a Arón que les fabricar un becerro de oro al que pudieran ofrecer sacrificios eucarísticos y fiestas. “Yavé le dijo a Moisés que iba a exterminar a toda aquella gente. Pero Moisés le recordó a Yavé: Acuérdate de Abrahán, Isaac y Jacob, a los cuales jurando por tu nombre, les dijiste: Yo multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda la tierra de que os he hablado (Canaán) se la daré a vuestros descendientes en eterna posesión. Y, entonces, se arrepintió Yavé del mal que había dicho que iba a hacer a su pueblo. Volviose Moisés y bajó de la montaña, llevando en sus manos las dos tablillas del testimonio, que estaban escritas de ambos lados, por una y otra cara. Eran obra de Dios, lo mismo que la escritura grabada sobre las tablas”¹¹⁰⁰.

Cuando Moisés entró en el campamento y vio cómo el pueblo adoraba al becerro de oro, “lleno de ira tiró las tablas que Dios le había dado y las rompió al pie de la montaña. Y pidió a los hijos de Leví, que eran de su Tribu y por ello sus más incondicionales seguidores, que se ciñeran sus espadas y, pasando y repasando el campamento de una a otra parte, mataran cada uno a su hermano, a su amigo y a su deudo. Así lo hicieron y, aquel día, murieron unos tres mil hombres del pueblo. Y

¹⁰⁹⁹ *Ibd.* 24, 12-18.

¹¹⁰⁰ *Ibd.* 32, 1-14.

Moisés les dijo: “Hoy os habéis consagrado a Yavé, haciéndole cada uno oblación del hijo y del hermano; por ello recibiréis hoy bendición”¹¹⁰¹.

Yavé dijo a Moisés: “Haz dos tablas de piedra como las primeras y escribiré en ellas lo que tenían las primeras que rompiste, y está pronto para mañana subir temprano al monte Sinaí y presentarte a mí en la cumbre de la montaña. Así lo hizo Moisés y posternándose en tierra dijo: Señor si he hallado gracia a tus ojos, perdona a este pueblo que es de dura cerviz, y marcha en medio de nosotros. Y Yavé le dijo: atiende bien a lo que te mando hoy: Yo arrojaré de ante ti al amorreo, al cananeo, al jeteo, al fereceo, al reuevo y al jebuseo. Guárdate de pactar con los habitantes de la tierra contra la cual vas, pues sería para vosotros la ruina. Derribad sus altares, rompied sus cipos y destrozad sus aseras. No adores a otro Dios que a mí, porque Yavé se llama celoso, es un dios-celoso¹¹⁰². Estuvo Moisés, otra vez, cuarenta días y cuarenta noches, sin comer ni beber, y escribió Yavé en las tablas los diez mandamientos de la Ley. Cuando bajo Moisés de la montaña del Sinaí, traía en sus manos las dos tablas del testimonio, y no sabía que su faz se había hecho radiante desde que había estado hablando con Yavé”¹¹⁰³.

La cuestión no es que en el Éxodo los diferentes autores hayan introducido sus fantasías para adornar el hecho central de la aparición del Decálogo, sino que, como ya hemos señalado más arriba, durante dos milenios se nos haya hecho creer que todas y cada una de las fantasías del Éxodo eran verdades reveladas por Dios.

¹¹⁰¹ *Ibd.* 32, 27-29.

¹¹⁰² *Ibd.* 34, 5-15.

¹¹⁰³ *Ibd.* 34, 28-30.

3.2.4.4.- Ni el Pentateuco ni el Éxodo son obra de Moisés.

Con independencia de cuál pudiera haber sido la aportación personal de Moisés al texto del Éxodo, hay entre los estudiosos una coincidencia en describir a Moisés como esa personalidad múltiple que decíamos al principio. Se trata de un hombre que es capaz de tratar a Dios de tu e, incluso, de hacer que Yavé se arrepienta de haber pensado en aplicar un duro escarmiento a los hijos de Israel por haberse hecho un becerro de oro para adorarlo como Dios y por ser tan duros de cerviz, es decir, por su resistencia a la sumisión y a obedecer los planes de Dios.

Moisés no solamente llegó a ser virrey del faraón sino que, fue capaz de seducir y convencer a todo el pueblo de Israel, de que él podía liberarles de la servidumbre en que vivían en Egipto y llevarles hasta la tierra que Dios había prometida a Abrahán, Isaac y Jacob. Y a Moisés no le tembló el pulso a la hora de enfrentarse al faraón que se oponía a que los israelitas abandonaran sus obligaciones laborales y se marcharan del país, en el que habían vivido, por espacio de dos siglos, sin plantear problemas religiosos y acostumbrados a la diversidad de los dioses egipcios. Nos cuenta el Éxodo que Yavé, para demostrar al pueblo de Israel su apoyo a los planes de Moisés y, para doblegar la voluntad del faraón, mató a todos los primogénitos egipcios y lanzó las doce plagas sobre el país, que si fueron fenómenos naturales, el autor bíblico no dudó en atribuírselos a Yavé como un castigo divino.

¿Cómo es posible que en todo el occidente cristiano – católico y protestante – se nos haya dado una catequesis, en la que han quedado grabados en nuestra imaginación infantil que los hechos, tan maravillosa y fantásticamente descritos en el libro del Éxodo, formaban parte de la verdad revelada por Dios en las Sagradas Escrituras? Lo que no es extraño porque hasta el siglo XIX (d.n.e), tanto la tradición

judía como la cristiana, atribuían a Moisés la autoría del Pentateuco o conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia.

“En la polémica que inevitablemente se suscitó entre los estudiosos sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco, la actitud oficialmente adoptada por la Iglesia defendiendo su Revelación, se concretó en la Encíclica *Humani Géneris* de Pío XII, publicada en el año 1950. Y ello a pesar de que, ya en el siglo XIX, la crítica moderna había llegado a la conclusión de que el Pentateuco es una compilación de escritos de diferentes épocas y autores, en todo caso posteriores a los hechos relatados, retocada y modernizada en varias ocasiones y, por tanto, de limitado valor histórico”¹¹⁰⁴. “El consenso general de los estudiosos es que el relato del Éxodo de Egipto no es histórico. La narración bíblica refleja las condiciones del siglo VII o VI, que fue cuando se escribieron la mayor parte de esos textos, y no las del siglo XIII cuando se supone que Moisés sacó de Egipto a los israelitas”¹¹⁰⁵.

Moisés debía estar poseído de la fuerza espiritual que mueve montañas. No solamente abandonó una brillante carrera en la corte del faraón sino que, además, abandonó a su propia familia, a la que dejó al cuidado de su suegro, para responder en cuerpo y alma a lo que Yavé le pedía en las visiones y apariciones que tuvo en el desierto, en las que le ordenaba volver a Egipto y organizar la salida de los hijos de Israel hacia el desierto y la tierra prometida de Palestina. La empresa era arriesgada y difícil por lo que Moisés debió tener dudas, hasta el punto de pensar que todo eso podría hacerlo estando casado y con dos hijos a su cargo. Por lo que, según algunos historiadores, esa pudo ser la razón de que Yavé intentara matar a Moisés y el motivo por el que finalmente éste decidió abandonar a su familia. Visiones místicas o proyecciones sobre Yavé de lo que, en realidad, fue el descubrimiento de la

¹¹⁰⁴ *Historia Universal. La Biblia como historia de Israel. Polémica sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco*, Salvat Editores, 2004 págs.336-337.

¹¹⁰⁵ Armstrong, Karen, *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*, op.cit., págs.69-70.

ambición, personal y autónoma, de un proyecto capaz de dar sentido al deseo de gloria de un hombre excepcional, lo cierto es que Moisés murió en el desierto de Moab, a la vista de la tierra prometida de Canaán que no pudo conocer. Como igualmente es un hecho cierto que el valiente guerrero, el político brillante, el hombre que hablaba con Dios, el legislador de fama universal, no tiene ningún sepulcro, ningún mausoleo, ninguna señal que nos indique la tumba donde descansan sus restos. Su monumento son dos tablillas de arcilla, que con escritura cuneiforme contienen los diez mandamientos. Esa es la gloria de Moisés, haber sabido concretar, en diez breves reglas de conducta, los principios de religión y de moral que un día podría aceptar la humanidad entera.

Sorprendente que muriera antes de llegar a la Tierra Prometida para cuyo objetivo le había elegido Yavé. Sorprendente que los israelitas lo enterraran sin dejar señal alguna. Sorprendente que Yavé intentara matarlo.

3.2.4.5.- Moisés no era judío.

Como ya hemos indicado, cuando los soldados del faraón le buscaba por haber dado muerte a un egipcio, Moisés se escondió en el desierto de Sinaí donde convivió con beduinos que, como el propio Moisés, eran de origen semita y con los que pudo revivir el culto, las cantos y las leyendas semitas no contaminadas por la cultura egipcia. En la soledad del desierto debió vislumbrar que él podría ser el caudillo que sacara de Egipto a los hijos de Israel y los condujera hasta la tierra prometida. Ha sido Sigmund Freud quien, en su libro **Moisés y la religión monoteísta**, ha reflexionado sobre esta decisión de Moisés de reconciliar a los hijos de Israel con el monoteísmo y de ser el Legislador-mediador de la nueva alianza de Yavé con su pueblo. Freud parte del hecho de que Moisés no era judío, porque no lo era ni por su educación, ni por su nacionalidad. Pero se sentía fuertemente atraído por la idea de un solo y único dios,

especialmente porque, la cultura politeísta egipcia en la que había crecido, no había podido hacerle olvidar el profundo sentimiento semita hacia el monoteísmo.

Habiendo permanecido los judíos durante dos siglos en Egipto, forma parte de la psicología de la asimilación, concebir sentimientos religiosos ambivalentes judeo-egipcios cuyos impulsos serán, tanto más fuertes, cuanto que, en el ámbito de la conciencia, las creencias tradicionales y, las existentes en el nuevo espacio de la convivencia, sienten la necesidad de integrarse en una personalidad más enriquecida sin que, el acoso de las vivencias tradicionales, se constituya en un obstáculo insalvable. Y es el análisis de las ambivalencias religiosas de los judeo-egipcios a las que Moisés supo dotar de sentido, el que le lleva al filósofo Sloterdijk a relacionar al psicólogo Sigmund Freud con el deconstructivismo de Jacques Derrida. En su época de formación, Moisés habría conocido las ideas sobre la religión solar y **monoteísta** que, en el siglo XIV (a.d.n.e), habían sido introducidas en Egipto por Akenaton, a quien la historia considera como el primer hombre que concibió una teología monoteísta y, la conmoción religiosa-cultural que tal innovación suponía para las instituciones de la teología tradicional, no le dejaron indiferente a Moisés y tomó seguramente partido por la defensa del monoteísmo.

Sin embargo, debió ver con claridad que la cerrada oposición de los sacerdotes de Amón, hacía imposible difundir y predicar con éxito una teología tan impopular. Analizando la obra de **Moisés y la religión monoteísta**, dice Sloterdijk: “Por esta razón, Moisés habría hecho causa común con el pueblo de los judíos sometidos a la esclavitud y, ello le habría llevado a convencerles, de que él podía conducirles fuera de Egipto, con la intención de retomar una vez más, en otro lugar y con otras personas, la experiencia monoteísta. Enseñó, por tanto, a los judíos la costumbre egipcia de la circuncisión, los hábitos del fundamentalismo religioso y el rigor contra sí mismo, que una religión estrictamente monolátrica exige de sus fieles

o, para decirlo con mayor precisión, de sus cobayos”¹¹⁰⁶. Si Freud está en lo cierto, resultaría que el Decálogo no fue dado a los judíos solamente porque Yavé eligió a Moisés sino, porque además, la compleja personalidad religiosa de Moisés, entre Akenaton y Yavé, se decidió por éste.

3.2.4.6.- Antecedentes del fundamentalismo religioso judeo-cristiano.

El fenómeno del fundamentalismo judeocristiano tiene una dependencia histórica con lo que, durante siglos, se había considerado paradigma de la heteronomía moral: el relato del Éxodo en el que Dios, en el monte Sinaí, le entrega el Decálogo a Moisés. El paradigma se constituyó en base a estos principios fundamentales:

a) Dios es el que dicta las normas por las que debe regirse la conducta moral y, para su conocimiento, las escribe en las dos Tablas de arcilla.

b) La autoridad de Moisés es de carácter divino. Le viene directamente de Dios.

c) El pueblo, destinatario del Decálogo, solo cuenta en la medida en que acepta la sumisión y la obediencia incondicional a Ley divina.

d) La disidencia, la crítica y la fabricación por el pueblo de dioses alternativos se castiga con la muerte.

Como sabemos, este paradigma de heteronomía moral ha sido seguido, al pie de la letra, por el fundamentalismo religioso y por el absolutismo político hasta nuestros días.

¹¹⁰⁶ Sloterdijk, Peter, *Derrida, un egipcio. Sigmund Freud y Derrida*, Editorial Amorrotu, 2007, págs. 27-28.

3.2.4.7.- El Decálogo surge en un escenario caótico y contradictorio.

El escenario en el que surgió el Decálogo no pudo ser más caótico y contradictorio: por dos veces Moisés pasa cuarenta días y cuarenta noches en el monte Sinaí; el pueblo se harta de esperar y se fabrica un becerro de oro para adorarlo; Moisés lleno de ira por el comportamiento del pueblo se atreve a romper las tablas de arcilla que estaban escritas por ambos lados y eran obra de Dios, lo mismo que la escritura grabada sobre las tablas y a sus Levitas incondicionales les dice que Yavé quiere que maten cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo, pereciendo aquel día tres mil israelitas. Finalmente, después de pasar, por segunda vez, otros cuarenta días y cuarenta noches en el monte Sinaí, Moisés baja con dos nuevas tabillas de arcilla en las que Dios había escrito, por segunda vez, los Diez Mandamientos.

Hay que admitir que el Decálogo, como expresión de la heteronimia moral más famosa y perdurable en la historia, no pudo tener un parto más doloroso, conflictivo y equívoco: ¿Fue obra exclusiva y autónoma de Moisés pero que, por razones de prestigio y asegurar su acatamiento, Moisés se lo atribuyó a Yavé? ¿Cómo es posible que quien está concibiendo la primera síntesis de filosofía moral de la historia, al mismo tiempo que redacta el quinto mandamiento, ordene también la matanza de tres mil israelitas? Uno de los mandamientos es honrar padre y madre que no es precisamente lo que habían hecho Esaú y Jacob engañando a su padre Isaac y éste dando por bueno el engaño. ¿Cómo se puede calificar el amor y la predilección divina de Yavé por su pueblo cuando, el Decálogo, cuyo contenido forma parte de la vida diaria del israelita, se redacta con la arrogancia, el secretismo y el aislamiento tan espectacular y abrumadoramente escenificados en el monte Sinaí? ¿Cómo es

posible que la reacción del pueblo ante un desprecio, prolongado durante cuarenta días y cuarenta noches, solamente provoque, tanto en Yavé como en Moisés, la ira, la indignación y la muerte de tres mil personas?

La respuesta tradicional fue que en los siglos XIV y XIII (a.d.n.e.) la relación entre la autoridad y los súbditos tenía un carácter autocrático, en virtud del cual la autoridad del rey procedía de Dios y era el que dictaba las normas sin contar con nadie, y el pueblo solamente existía en la medida en que se sometía a la autoridad del rey y obedecía sus normas incondicionalmente. Pero que, el fundamentalismo religioso y político haya insistido hasta la edad Moderna, en que ese modelo de convivencia era intocable, ha constituido el germen de todos los conflictos sociales que nos llevaron hasta hacer del siglo XX el más sangriento y dramático de la historia.

3.2.4.8.- La autonomía moral ha desacralizado el Decálogo.

En ese contradictorio escenario en el que apareció el Decálogo, aunque le faltó, por un lado, tener una base históricamente fiable, por otro, abundó de hechos mágicos y acontecimientos maravillosos y sobrenaturales. De tal forma que puede decirse que, aunque la heteronomía originante del Decálogo, fue académicamente criticada por su incierta historicidad tuvo, sin embargo, una aceptación perdurable hasta el siglo XX (d.n.e.), porque formaba parte de la enseñanza catequética absolutamente acrítica que se nos daba en los colegios. No se puso mucho interés por las autoridades eclesíásticas para desvincularse, tanto de la tradición judía como de la cristiana, que hasta el siglo XIX habían atribuido unánimemente, la autoría del libro del Éxodo, a Moisés.

En todo caso, la gloria de Moisés consiste en haber sabido formular con brevedad unas normas morales, que ya formaban parte de la tradición moral de

muchos pueblos y que habrían de ser aceptadas universalmente. Probablemente, forma parte de esa gloria, la ambivalencia moral ineludible que puede observarse en el propio contenido de esa `parte de los mandamientos que, en el Decálogo, prohíben una determinada conducta. Lo que se prohíbe no es que sea malo porque Dios lo prohíbe, sino que se trata de conductas que no respetan el orden moral fundamentado en la naturaleza racional y cuyo desorden, tiene también su origen en la autonomía moral del hombre, porque es el único ser del universo con capacidad moral para el bien y para el mal: la sanción divina sirve para elevar la importancia de la transgresión, pero el orden vulnerado procede de la razón creadora de los principios morales.

En el concepto de autonomía moral hay dos contenidos: el positivo por el que el hombre se constituye en su propia autoridad moral dándose sus propias normas de conducta y cumpliéndolas; y el contenido negativo, que consiste en la capacidad moral del hombre para realizar una conducta contraria a las leyes que se ha dado.

Es decir, el hombre, en virtud de su libre albedrío, es originariamente independiente, actúa por sí mismo. Pero puede decidir que su conducta moral se ajuste a los deseos ajenos de un legislador que le dicta sus normas de comportamiento. Por tanto, desde el punto de vista moral, puede actuar por su cuenta o por cuenta de otro. Y si actúa por su cuenta, lo hace en virtud de su autonomía moral. En cualquiera de los dos casos, el origen y el sujeto de la atribución moral es la voluntad individual. Con una diferencia notable: cuando el hombre respeta o quebranta unas normas que se ha dado a sí mismo su dignidad moral no es sometida a más juicio que el de su propia conciencia, mientras que si se trata de una norma moral, impuesta por una autoridad extrínseca al hombre, su dignidad moral sufre la humillación de la alienación, de la manipulación. Lo que ocurre es que, en este caso, detrás de la acción incumplidora, también se encuentra el origen y el sujeto de la acción moral, que no es otro que la voluntad individual. De

ahí que puede decirse que, en toda moral heterónoma, no solo se da una instrumentalización de la voluntad individual, sino, sobre todo, el reconocimiento de su ineludible entidad, a la que, sin embargo, no se le reconoce un valor originante de la moralidad sino derivado de la Ley Divina.

La ambivalencia inevitable del Decálogo radica en que, el origen de la conducta sancionada por Dios, se encuentra en la autonomía moral del hombre, porque, sin ella, la sanción divina sería imposible. En cierto modo, ha sido gracias a la rebelión del hombre como hemos podido ir descubriendo, en los relatos bíblicos, la personalidad del Yavé bíblico. Lo que pone de relieve la extraña relación de la existencia del mal, ya sea moral o físico, con la existencia de Dios. De algún modo recuerda la impertinente pregunta de aquel alumno: si Dios es omnipotente ¿podría construir una roca tan pesada que ni Él mismo pudiera moverla? En definitiva, a la heteronomía del monte Sinaí, aun cuando se la ha reconocido como un hecho adventicio y externo a la conducta del hombre, sin embargo, no es Dios el protagonista del Decálogo sino el hombre, que es el único sujeto posible, activo o pasivo, de los mandamientos. En el Decálogo, a pesar de los truenos y relámpagos, Dios en realidad solamente tiene el papel de Árbitro. Lo único nuevo y original es la fórmula, el contenido ya había sido generado por el hombre de otras culturas siendo, sin duda, el Código de Hammurabi la mejor expresión de una moralidad surgida fuera del pueblo elegido de Israel. No obstante para el creyente puede ser reconfortante creer que existe una heterocracia divina que le dicta al hombre lo que es bueno y lo que es malo y, cómo se premian y cómo se castigan las conductas que se ajustan o desvían de lo que esa divina heterocracia moral, ajena al hombre, considera bueno o malo.

3.2.5.- Atenas e Israel.

3.2.5.1.- En la Atenas politeísta comenzó la Democracia.

En el Capítulo XX de este Libro XVIII, además de las referencias a Saúl como primer rey que fue de Israel en el año 1068 (a.d.n.e), una vez terminada la época de los jueces, y de referirse al profeta Samuel y al sucesor de Saúl que fue David y el de este que fue Salomón, dice Agustín de Hipona que fue en la época en que reinaba David cuando en Atenas cesó la monarquía y comenzaron los magistrados a gobernar la República. No hace más comentario. Aun cuando, una vez más, la cronología de los hechos que da Agustín de Hipona no se ajusta a la realidad como dice el director de la edición, el padre José Moran O.S.A. en la nota 58 de este Capítulo XX, sin embargo, como la intención del teólogo hiponense es poner de relieve el paralelismo entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de la Confusión, su referencia al comienzo del reinado del rey David en Judea y al comienzo de la República en Atenas, nos obliga a hacer algunas observaciones, ateniéndonos a lo que, con acierto, se ha llamado la simultaneidad de lo no simultáneo en las culturas del mediterráneo oriental¹¹⁰⁷.

Clístenes en Atenas y David en Jerusalén, sin coincidir en el tiempo coinciden en querer dotar a sus pueblos de un sistema de gobierno más eficaz que, en el caso de Grecia consiste en abandonar la monarquía y dotarse de un sistema democrático y, en el caso de Israel, en sustituir el gobierno de los jueces por un sistema monárquico radicalmente absolutista. Agustín despacha el reinado de Saúl diciendo que fue reprobado. La realidad histórica es que habiendo contado en un principio con la bendición de Yavé para ser ungido por Samuel como primer rey de Israel, cayó en

¹¹⁰⁷*Ibd.* Libro XVIII, Capítulo XX,1.

desgracia porque no cumplió al pie de la letra con el mandato de Yavé que le había dicho: “Ve, pues, ahora y castiga a la ciudad de Amalec. No perdones, mata a hombres, mujeres y niños, aún los de pecho; bueyes, ovejas, camellos y asnos.” Saúl cumplió el mandato de Yavé, salvo que dejó con vida a Agag, rey de Amalec y a las mejores ovejas y los mejores bueyes, los más gordos y cebados, y los corderos y destruyendo solamente lo malo y sin valor”¹¹⁰⁸. El error de Saúl fue creer que podía tener ideas propias y permitirse una cierta autonomía en la interpretación del mandato de Yavé. La sumisión debía ser total y sin condiciones, por lo que Yavé le dijo a Samuel: “Estoy arrepentido de haber hecho rey a Saúl, pues se aparta de mí y no hace lo que le digo”¹¹⁰⁹.

La gestación de la República en el caso de Atenas y la gestación de la Monarquía en el caso de Israel, nos ofrecen esas diferencias que, en la historia política de Occidente, han determinado durante siglos la forma de convivir de sus ciudadanos: la libertad para gobernarse a sí mismos en el caso de la República y la sumisión a las normas emanadas del poder absoluto en las Monarquías por derecho divino.

Clístenes en el año 504 (a.d.n.e) fue el autor de la reforma que hizo viable la democracia ateniense. Pertenecía a una familia que había contribuido a la expulsión de los tiranos. Los cambios propuestos por Clístenes afectaban principalmente a lo que se puede llamar “ley electoral” o métodos para conferir cargos públicos y así, sin cambiar apenas la organización del Estado, Clístenes consiguió hacer imposible para el futuro la tiranía en Atenas.

En lugar de las cuatro tribus prehistóricas de las que se elegían cien consejeros por cada tribu, propuso dividir la población del Ática en diez nuevas

¹¹⁰⁸ I Samuel 15, 1-10).

¹¹⁰⁹ *Ibd.*, 15, 10-12.

tribus, agrupando en cada tribu las barriadas y los pueblos más apartados y heterogéneos. Así, en la elección, intervenía la suerte, de modo decisivo. Además, para evitar todo peligro de dictadura, se estableció una rara sanción, peligrosísima: el derecho del pueblo reunido en Asamblea general, de desterrar a cualquier ciudadano que se considerara demasiado ambicioso.

Finalmente, como una Asamblea de quinientos miembros no era el mejor sistema para resolver rápidamente los asuntos, Clístenes dividió el año en diez periodos, y los cincuenta consejeros de cada una de las diez tribus resolvían los asuntos, con independencia de los demás, durante la décima parte del año.

Esta fue la obra de Clístenes, que consistió en reformar y completar la Constitución democrática de Solón en Atenas. Se trataba de una combinación de elementos aristocráticos y organismos democráticamente elegidos que gobernó Atenas durante su periodo más glorioso que fue la época de los siglos VI y V (a.d.n.e). Se trataba de la política más igualitaria que se hubiera imaginado jamás y tuvo un efecto imparable en todo el mundo griego. La verdad ya no era un secreto ni una revelación esotérica para unos pocos selectos. Clístenes y Solón demostraron tener una fe absoluta en la capacidad del simple ciudadano, ya que cualquier ateniense podría ser uno de los quinientos elegidos por la suerte.

Se hubiera podido pensar que una organización como la democracia ateniense habría sido un gran fracaso y hubiera hecho imposible el gobierno. Sin embargo, esta democracia ateniense venció a los persas, humilló al rey Darío I el Grande que intentó sojuzgarla con todos los ejércitos de Asia, y transformó Atenas, de una ciudad provinciana, en el más importante centro de cultura que haya nunca existido en el mundo. Se había producido un cambio en el curso de la historia griega que supuso el nacimiento de algo absolutamente nuevo: los griegos habían sido

capaces de vencer a un Imperio poderoso mediante el ejercicio disciplinado de la razón¹¹¹⁰.

3.2.5.2.- La Teocracia e Israel.

En Israel los ancianos del pueblo que querían dar por terminado el sistema de gobierno de los jueces, se reunieron y le dijeron a Samuel: “Tu eres ya viejo; danos un rey para que nos juzgue, como todos los pueblos”¹¹¹¹.

Samuel consultó a Yavé y este le dijo: “Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí para que no reine sobre ellos. Como han hecho desde que los saqué de Egipto hasta ahora, dejándome para irse a servir a otros dioses, así hacen ahora contigo”¹¹¹². No estamos ante una decisión pacífica de los ancianos representantes del pueblo de Israel, sino ante una rebelión porque, según Yavé, siempre han preferido servir a otros dioses. Si los ancianos creían que podían elegir libremente a quien servir y obedecer es que había olvidado que Yavé como dios de Israel, era un dios celoso que no estaba dispuesto a compartir su poder con nadie.

Y así Yavé le dijo a Samuel: “Dales a conocer cómo les tratará el rey que reinará sobre ellos”¹¹¹³. Es decir, el acto fundacional por el que se creó la institución monárquica en Israel, está determinado en su origen por una decisión compleja de la que, por un lado, forma parte el deseo de autonomía del pueblo de Israel y, por otro, responde a un deseo de venganza de Yavé por la infidelidad de su pueblo.

Y Samuel les dijo a los ancianos todo lo que le había dicho Yavé: “Ved cómo os tratará el rey que reinará sobre vosotros. Tomará a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas y los hará correr delante de su carro. Tomará a

¹¹¹⁰ *Historia Universal. Grecia (I)*, Salvat Editores, 2004, págs.140-153-154.

¹¹¹¹ *Samuel I*, 8, 5-6.

¹¹¹² *Ibd.I*, 8, 4-9.

¹¹¹³ *Ibd.*8, 9-10.

vuestras hijas para perfumeras, cocineras y panaderas. Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares y se los dará a sus servidores. Diezmará vuestros rebaños y vosotros mismos seréis esclavos suyos. Y aquél día clamaréis a causa del rey que vosotros elegisteis, pero entonces Yavé, no os responderá.. El pueblo desoyó a Samuel, y dijeron: No, no; que haya sobre nosotros un rey, y así seremos como todos los pueblos; nos juzgará nuestro rey; y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates”¹¹¹⁴.

De forma que lo que se deduce de este el capítulo XX, aun cuando Agustín de Hipona no lo dice, es que la primera monarquía que tuvo el pueblo de Israel no perteneció a la Ciudad de Dios sino a la Ciudad terrenal de la Confusión, en la que también habría que incluir a la República ateniense, ya que, como hemos visto, solamente se inspiraba en los principios del buen gobierno dictados por la razón. No deja de ser relevante que esta diferencia esté íntimamente relacionada con la concepción politeísta de la religión en el caso de Atenas y con el sentido fuertemente monoteísta en el caso de Israel. Mientras que el pluralismo ideológico y político no encuentra barreras infranqueables en un sistema politeísta, ocurre todo lo contrario en el caso de la monolatría del judaísmo. Como ha dicho Karen Armstrong: “ En un momento en que los profetas hebreos estaban predicando la monolatría, la adoración de un solo Dios, los griegos eran politeístas convencidos En lugar de apartarse de las formas más antiguas de su religión, los griegos se estaban volviendo cada vez más tradicionales”¹¹¹⁵.

Yavé se reconciliaría con la monarquía poniendo al frente de ella hacia el año 1000 y 970 (a.d.n.e.) a los reyes David y Salomón, que gobernaron un reino unido – Israel y Judá- teniendo como capital a Jerusalén. Se trataba de una monarquía teocrática, con la que la Ciudad de Dios se identificaba plenamente “El culto se

¹¹¹⁴ *Ibd.*8, 11-22.

¹¹¹⁵ Armstrong, Karen, op.cit., ed.cit., pág.150.

centraba en la persona del rey que venía a ser el homólogo terrenal del guerrero divino y figura sagrada debido a su relación de culto con Yavé; el óleo con el que era ungido le convertía en uno de los seres sagrados, un hijo de Dios. Era adoptado por Yavé que declaraba: “Tu eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”. La alianza que Yavé había hecho con el rey David le prometía que su dinastía duraría para siempre”¹¹¹⁶.

Una catequesis religiosa, absolutamente mediatizada y acrítica, ha conseguido que, en todo Occidente, perduren los recuerdos de David y Salomón envueltos en leyendas gloriosas de santidad y de justicia. Pero muchos de los Salmos que constituían la principal gloria de David se atribuyen ahora al periodo posterior a la cautividad de los judíos y, en cambio, la Biblia recuerda hechos muy censurables de este monarca, que encaprichado de la mujer de uno de los oficiales de su ejército, les pidió a sus generales que le colocaran en el campo de batalla donde su muerte pudiera ser segura. Y Salomón aparece, en el libro de los Reyes, como un déspota oriental, hábil, sanguinario y fatuo, constructor de exóticos edificios. La misma Biblia cuenta por centenares las mujeres de Salomón y recuerda su lujo, impropio del monarca de un pueblo que acababa de salir del nomadismo¹¹¹⁷.

En el paralelismo que hace Agustín entre las dos ciudades en los capítulos XXIV y XXV, cita sucesivamente, los siguientes hechos históricos: se dieron, entre los años 587-538 (a.d.n.e.), la existencia de Tales de Mileto, uno de los siete sabios de Grecia, simultáneamente con la cautividad de las diez tribus de Israel en Babilonia. Elude, Agustín de Hipona, hacer referencia al hecho de que con Tales, por primera vez en la historia, se hace cuestión de la totalidad de cuanto hay, no para preguntarse cuál fue el origen divino del mundo sino, qué es en verdad la naturaleza. “Así, entre

¹¹¹⁶ *Ibd.* págs. 79-80.

¹¹¹⁷ *Historia Universal. Los profetas hebreos anteriores a la cautividad*, Salvat Editores. págs. 378-379.

la teogonía de la Biblia y Tales, hay un abismo: el que separa a la razón de la creencia mitológica para el conocimiento de la realidad”¹¹¹⁸.

En el año 597(a.d.n.e) Nabucodonosor que, luchando contra Egipto, se había convertido en el dueño absoluto de la región, hizo prisionero a Joaquín, el joven rey de Judá, que quedó sometido a Babilonia y fue deportado con ocho mil exiliados más. Pero la destrucción del templo se produjo posteriormente en otra invasión del emperador babilonio que arrasó la ciudad de Jerusalén hasta sus cimientos, para castigar la rebelión de Sedecías, a quien había puesto como virrey suyo en Jerusalén. Si se indaga en los paralelismos que menciona Agustín lo que realmente se descubre es que la Ciudad de Dios, bendecida en el altar de la heteronomía, quedaba marginada de los progresos de la civilización.

3.2.5.3.- Los profetas reclamaban una revisión de la tradición teocrática de Israel.

En los capítulos XXVII, XXVIII, XXIX y XXXIII se refiere a los profetas menores y mayores. En esta época, de profundas crisis sociales y políticas, la misión de los profetas fue advertir al pueblo de Israel que si no cambiaban de conducta les amenazaba el sufrimiento de la esclavitud, la cautividad y la muerte. Lo curioso es que para Agustín de Hipona lo importante es que la Ciudad de Dios exista con independencia de que sea más o menos aceptada a los ojos de Dios. Su comentario se limita a decir: “Los profetas al reprender sus maldades e impiedades, les habían predicho sus sufrimientos y cautiverio, principalmente Jeremías”¹¹¹⁹. Pero lo que hicieron estos profetas no fue solamente prevenir los sufrimientos sino, sobre todo, plantear la necesidad de que la Ciudad de Dios debía revisar y renovar profundamente los principios religiosos con los que hasta ahora se había dirigido a Dios. La Ciudad de Dios no podía seguir siendo la misma que cuando salió de Egipto.

¹¹¹⁸ Marías, Julián, *Historia de la Filosofía*, op.cit., pág.14.

¹¹¹⁹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Libro XVIII, capítulo XXV, 1.

En todo Estado agrario hacia el año 700 (a.d.n.e), la riqueza se limitaba a las clases superiores. Y el abismo entre ricos y pobres era difícil de soportar. Los campesinos, cuyo trabajo servía para financiar los proyectos culturales y políticos del rey, pagaban cuantiosos impuestos y estaban sujetos a un trabajo agotador. En todo Oriente Medio, un rey que, abusase de sus obligaciones hacia los más necesitados, violaba las leyes de los dioses y ponía en cuestión su legitimidad, de modo que no era extraño que los profetas se alzasen en nombre de Yavé para atacar al gobierno.

Como dice Karen Armstrong: “Los profetas de Israel eran como los modernos comentaristas políticos. Tanto Amós como Oseas estaban muy preocupados por la crisis social de su tiempo. Veían claramente cómo Asiria estaba construyendo un poderoso imperio y reduciendo, sistemáticamente, a los reinos pequeños de la región, a gobiernos vasallos. La deslealtad y la desobediencia del rey súbdito, establecido por Asiria, estaban castigadas mediante la deportación. Amós y Oseas utilizaban un lenguaje completamente nuevo. Ahora Yavé no lucharía del lado de Israel, sino que iba a dirigir un ejército santo contra Israel y Judá, valiéndose de Asiria como su instrumento preferido. La religión no podía consistir en aferrarse a prácticas y creencias amadas y conservadas; ahora era necesario que la gente cuestionase sus tradiciones y criticase su propia conducta. Decía Yavé: “Yo detesto, desprecio vuestras fiestas. No me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes.” Estaba harto de escuchar sus ruidosos cánticos. Por el contrario, quería justicia. “Que fluya, sí, el juicio como agua, y la justicia como arroyo perenne”¹¹²⁰. “Deseo lealtad, repetía Yavé, y no sacrificio; el conocimiento de Dios y no holocausto”¹¹²¹. Oseas no hablaba de un simple conocimiento teórico sino de una unión emocional con Yavé, una apropiación interior de lo divino”¹¹²².

¹¹²⁰ Amós 5, 21-24.

¹¹²¹ Oseas 6, 6.

¹¹²² Armstrong, Karen, op.cit.,ed.cit., págs.132-134-136.

El problema de los monoteísmos es su tendencia imparable hacia el fundamentalismo, tan inequívocamente expresado por Bossuet: “Tengo derecho a perseguiros, porque tengo razón y vosotros estáis equivocados”¹¹²³. Los israelitas habían sido tan insistentemente educados con una pedagogía que les inculcaba que debían obedecer a raja tabla los mandatos de Yavé porque solamente Él podía salvarles de sus enemigos, que, por un lado, su espíritu crítico y de innovación se anquilosó y, por otro, terminaron por concebir la religión como un conjunto de prácticas litúrgicas, bellas, minuciosas y espectaculares, en las que cifraban su relación con Dios. Hasta el punto de excluir de su comunidad a los que no respetaban escrupulosamente los signos externos de una liturgia omnipresente en la vida diaria.

¿Hasta qué punto se puede sostener que la Ciudad de Dios es diferente a la Ciudad terrenal si sus comportamientos morales son los mismos? En nuestro tiempo, con frecuencia, las asociaciones políticas y religiosas, aun cuando dicen tener finalidades distintas, se comportan moralmente de la misma manera. Mientras las organizaciones políticas se dogmatizan, las instituciones religiosas se politizan; éstas utilizan la preocupación por la moral para la defensa de intereses no religiosos y, aquellas defienden los intereses generales más preocupadas por la supervivencia endogámica de su propia organización. En el siglo VIII (a.d.n.e) Amós y Oseas habían introducido, con sus profecías, una importante dimensión nueva en la religión israelita: sin una buena conducta ética, insistían, el ritual litúrgico solo resulta inservible. La religión no debe usarse para exhibir orgullosamente la predilección divina, sino para abandonar el egoísmo, la injusticia y la hipocresía.

El profeta Isaías es invocado por Agustín de Hipona para citar principalmente la famosa profecía sobre la pasión de Cristo. Dice el teólogo hiponense: “Este profeta entre las reprensiones que hace, las instrucciones que da y las amenazas futuras que intima al pueblo pecador, profetizó sobre Cristo y sobre su Iglesia, es decir, sobre el

¹¹²³ Citado por Todorov, Tzvetan en *El espíritu de la Ilustración*, op.cit., ed.cit., pág.66.

Rey y sobre la Ciudad que fundó, muchas más cosas que los otros.. En gracia a la brevedad, me limitaré a citar un solo texto: "...El será objeto de admiración para muchas naciones... El padeció por nuestros pecados...y el Señor le entregó por nuestros pecados...Como oveja fue llevado al sacrificio...Llevó sobre sus hombros los pecados de muchos y fue entregado a la muerte por sus pecados."¹¹²⁴ Concluye Agustín con este comentario: "Basten estos testimonios. Tengo para mí que son suficientes textos y, tan claros, para obligar a los enemigos a entenderlos aun contra su voluntad"¹¹²⁵.

3.2.5.4.- La teología mágico-nacionalista de la Ciudad de Dios.

Pero además Isaías le dijo al pueblo que el guerrero divino estaba una vez más en marcha luchando por su pueblo. "Los ojos altivos del hombre serán abajados, se humillará la altanería humana, y será exaltado Yavé solo"¹¹²⁶. "Yavé de los ejércitos: Yo soy el primero y el último y no hay otro Dios fuera de mí"¹¹²⁷. "Esta es, dice Karen Armstrong, la primera afirmación bíblica inequívoca de monoteísmo, la creencia de que existe un solo Dios. Los estudiosos han considerado esa declaración de Isaías como un triunfo del pensamiento judío más civilizado, pero tal como está hecha, es más bien un retroceso. En lugar de mirar hacia el futuro, a un periodo de paz y compasión universal, el Dios agresivo de Isaías sigue anclado en el pasado guerrero Yavé se estaba convirtiendo no solo en el dios nacional, sino en el dios de la historia. Pero esa exaltación le presentaba como un gran poder que traía la paz a la región por medio de la fuerza y la violencia"¹¹²⁸.

La idea revolucionaria de Isaías de que Yavé no era sencillamente el dios patrono de Israel, sino que podía controlar a los dioses de otras naciones, se basaba

¹¹²⁴ Is. 52,13-15; 53,1-12.

¹¹²⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XVIII, capítulo XXIV.

¹¹²⁶ *Ibd.*. Isaías 2, 10-13

¹¹²⁷ *Ibd.*. Is. 44, 6-8)

¹¹²⁸ Armstrong, Karen, op.cit., ed.cit., pág.300.

en un patriotismo desafiante. Esta idea de Dios era la de una teología esencialmente mágica, que animaba al pueblo a creer que la intervención divina hacía invencible a Jerusalén. La prueba de fuego iba a llegar cuando en el año 715 (a.d.n.e) accedió al trono de Israel el joven Ezequías que, ante el peligro de una nueva invasión asiria, se adhirió a una coalición anti-asiria que fue su perdición. La invasión de Judá dirigida por Senaquerib en el año 701(a.d.n.e) empezó por devastar sistemáticamente el terreno, se apoderaron de Judá y comenzaron el asedio de Jerusalén. Parece que la peste salvó a la ciudad y el ejército asirio se retiró. Ezequías había heredado un reino próspero, pero, su equivocada y temeraria estrategia de coaliciones, le dejó solo con la diminuta ciudad-Estado de Jerusalén. El orgullo patriótico y la teología mágico-nacionalista casi habían conseguido aniquilar a la nación israelita. El pueblo contemplaba horrorizado al ejército asirio. La invasión asiria plateaba además un problema teológico. Como los demás reyes en Oriente Medio, Senaquerib era el vicario del dios nacional Asur. Por tanto, si el vicario del dios Asur había conquistado el reino de Israel ¿se deducía de ello que Asur era más poderoso que Yavé?

Así que las profecías de Isaías contempladas, como hace Agustín de Hipona, en relación con la Ciudad de Dios, no solo anunciaban la Buena Nueva sino, además, la transformación de Yavé, que de ser el dios local de Israel, ahora se consideraba como un Dios gobernante del mundo e implacable con los que adoraban a otros dioses. ¿Pluralismo en la inspiración profética de Isaías o, confirmación de las bases intolerantes y fundamentalistas, que han caracterizado a la Ciudad de Dios, como única representante de la herencia y de la teología judeo-cristiana?

El profeta Jeremías ha pasado a la historia por el Libro de las Lamentaciones. Pero Agustín de Hipona solamente se fija en tres breves textos que Agustín considera que profetizan la venida de Cristo. Formando parte Israel de la Ciudad de Dios, hacer una consideración tan dramática y pormenorizada de sus sufrimientos, como el que

realizó Jeremías, no se aviene bien con el triunfalismo de una Ciudad de Dios a la que, no solamente se le ha prometido la felicidad eterna, sino la presencia y el consuelo en medio de las persecuciones mientras peregrina en la tierra. Pero no es extraño el silencio de Agustín porque, los mismos israelitas contemporáneos de Jeremías, no querían oír cuáles eran las causas de sus desgracias y cuáles sus remedios y, se reían de él porque todo el día estaba diciendo “Violencia y devastación”¹¹²⁹. Jeremías les decía a los israelitas que el exilio es un desgarramiento de la persona, las costumbres con las que ha vivido tiene que cambiarlas, las ilusiones por las que viven los nativos no son las suyas, del día a la noche se siente como un extraño y, sobre todo, ya no ve sentido alguno en dirigirse a un Dios, como Yavé, que ha sido vencido, de forma tan rotunda y brutal, por Asur, el dios asirio.

3.2.5.5.- El Edicto de la tolerancia dictado por Ciro, el rey de la Ciudad de la Confusión.

En el Capítulo XXVI menciona Agustín de Hipona a Ciro y a Darío I el Grande, reyes de los persas. A Ciro, porque en el año 539 (a.d.n.e.) permitió a cinco mil judíos regresar a Israel para que reedificaran el Templo, y, a Darío, porque, fue con la llegada de éste, cuando los judíos pudieron terminar su construcción hacia el año 520 (a.d.n.e.).

Ante estos hechos, y teniendo en cuenta que el *Libro XVIII* de la *Ciudad de Dios* que estamos analizando tiene como título *Paralelismo entre las dos Ciudades*, de la terrena y de la celestial, queremos hacer dos observaciones:

La primera, que fue en la Ciudad de la Confusión, en la que se emitió el edicto del rey Ciro ordenando que los dioses de los pueblos sometidos, cuyas efigies Nabucodonosor había llevado a Babilonia, debían volver a sus propias tierras, que sus templos debían ser reconstruidos y sus utensilios y objetos de culto debían ser

¹¹²⁹ Jeremías 20, 7-9.

restituidos y los deportados podían volver a sus casas. Ante el radicalismo y el exclusivismo fundamentalista en los que se inspira Agustín de Hipona en toda su obra, nos encontramos con lo que podemos llamar el edicto de la tolerancia emitido por el rey de la Ciudad de la Confusión.

La segunda observación, es que, la otra Ciudad de la Confusión, identificada como la República de Atenas, consiguió detener la invasión de Europa por los ejércitos del imperio persa, obteniendo los triunfos militares que han pasado a la historia como una hazaña llevada a cabo por los ciudadanos atenienses y espartanos, valiéndose solamente de una gestión racional de los recursos, tanto humanos como materiales. Maratón, año 490; Salamina año 480 y Platea año 479. En el histórico escenario del conflicto que habría de ser transcendental y decisivo para la historia de Europa, Ciro, Jerjes, Darío I el Grande, y Mardonio representaban a la divina autocracia persa. Por el contrario, Milcíades y Temístocles defendían a la democracia ateniense. Paralelamente, Israel, la Ciudad de Dios por excelencia, en esas mismas épocas, alternativamente se ponía al servicio, voluntariamente unas veces y en otras ocasiones sometida por la fuerza, del imperio egipcio o del imperio asirio-babilónico. ¿Es que, el politeísmo ateniense y el dios Asur de los persas, favorecieron el desarrollo de un tipo de hombre capaz de valerse por sí mismo, mientras Yavé insistía en la pedagogía de la sumisión, obediencia y el fanatismo exclusivista?

3.2.5.6.-Pluralismo moral y religioso en Atenas. Uniformidad y autoritarismo religioso en Israel.

Dice Agustín: “Los griegos, cuya lengua ha enriquecido grandemente las letras humanas, no tienen por qué jactarse de su sabiduría como más antigua, y menos como superior a nuestra religión, única fuente de sabiduría auténtica.”¹¹³⁰ Con clarividencia ya en el siglo V (d.n.e) Agustín de Hipona dejó establecido lo que

¹¹³⁰ Libro XVIII, capítulo XXXVII, párrafo 3.

habría de ser hasta hoy mismo la polémica entre el poder civil y el poder religioso. Hoy todas las naciones del norte de África discuten sobre si su Constitución y sus leyes deben someterse al contraste con el Corán como fuente de inspiración de las leyes civiles. Y, en alguna nación del Occidente cristiano, en pleno siglo XX, sus Principios Fundamentales se encabezaron bajo la advocación de la Santísima Trinidad.

“¿Por qué discrepan los discípulos de sus maestros, y los condiscípulos entre sí, sino porque procedieron en la búsqueda como hombres y por razonamientos humanos? Más ¿qué puede o adónde y por dónde conduce la infelicidad humana a la beatitud si no lleva por guía la autoridad divina? Nuestros autores, admitidos y enmarcados en el canon de las sagradas Letras, no disienten entre sí nunca y en nada”¹¹³¹. No disentir, no discutir, no discrepar, no atreverse a indagar por propia cuenta sobre la propia felicidad. La autonomía del pensamiento lleva a la perdición. Solamente una guía externa al hombre, como la autoridad divina, le lleva a la beatitud. Aceptando voluntariamente la sumisión del pensamiento nos negamos a crecer y preferimos permanecer en esa dulce felicidad que nos proporciona la ignorancia de la infancia.

“¿Qué autor hay en esta ciudad demonícolá tan aprobado, sea de la escuela que sea, que condene a los demás que opinan cosas adversas y diversas? ¿No estaban en boga y de moda en Atenas a la vez los epicúreos, afirmando que los dioses no cuidan de las cosas humanas, y los estoicos, sosteniendo, por el contrario, que las dirigían y defendían dioses protectores. Cada uno combatía con su tropa por su propia opinión, y se discutía en pleno día en el vasto y celeberrimo Pórtico, en los gimnasios, en los jardines,, en los lugares públicos y en las casas. Unos sostenían que no había más que un mundo, otros que muchos. ¿Qué pueblo, qué autoridad pública de la ciudad impía, sentó plaza de juez para definir entre opiniones tan opuestas de

¹¹³¹ *Ibd.* Libro XVIII, Capitulo XL 1.

los filósofos, aprobando unas y rechazado otras? ¿No es verdad que las recibió todas indiferentemente, aunque se trataba no de algún pedazo de tierra, sino de las cosas más transcendentales, que deciden la felicidad o miseria de los hombres? Tan es así, que esta ciudad se llama, místicamente, y no sin razón, Babilonia, que es decir, como ya hemos apuntado, Confusión”¹¹³².

Realmente en este texto el teólogo hiponense se desnuda íntegramente y nos muestra con claridad cuál es su idea del hombre y del mundo: fuera del pensamiento único revelado en la Biblia, todo es vanidad de los filósofos, anarquía y caos de las ideas. La felicidad del hombre es demasiado importante para dejar que él se ocupe de ella dirigido por su autonomía moral. Sin embargo, parece que se le escapa a Agustín de Hipona un cierto asombro, cuando describe, con detalle, cómo el hombre de la calle discutía con sus amigos, sobre lo divino y lo humano, en los más diversos lugares de la ciudad de Atenas que, “con razón, dice, hemos llamado místicamente Babilonia-Confusión.” Sin embargo, cuando hemos visto las reformas realizadas por Clístenes en Atenas, no era difícil comprender que, la liberación del pueblo griego avanzó paralelamente a la adquisición de mayor autonomía por parte del individuo, progresivamente convertido en ciudadano responsable y libre.

“En cambio, esa nación, ese pueblo, esa ciudad, esa república, en una palabra, los israelitas, a quienes se confió la palabra de Dios, nunca confundieron a los seudoprofetis con los profetas auténticos, sino que, siempre concordes entre sí y en nada disconformes, reconocían y retenían a los verdaderos autores de las sagradas Letras. Todas las verdades, como que Dios ha creado el mundo y que lo administra con providencia y, cuanto escribieron sobre la belleza de las virtudes y lo concerniente a las buenas costumbres, todo ha sido predicado al pueblo en la Ciudad de Dios por boca de los profetas, sin argumentos y sin disputas”¹¹³³.

¹¹³² *Ibd.* Capítulo XLI, 2.

¹¹³³ *Ibd.* Libro XVIII Capítulo XLI, 3.

No se trata de ironizar, pero parece como si Agustín de Hipona hubiera tenido un lapsus mental porque, lo que él dice, no es lo que hemos visto que dice la Biblia sobre los israelitas. ¿Quién se fabricó un becerro de oro para adorarlo al pie del monte Sinaí? ¿Quién, sino los israelitas, estuvo adorando a diversos dioses hasta el siglo VI (a.d.n.e).? ¿No le pidieron a Samuel los ancianos del pueblo que les diera un rey porque no querían que fuera Yavé el que reinara sobre ellos? ¿Por qué estaba diciendo continuamente Yavé que Él quería ser el único Dios de Israel? ¿Quiénes fueron los que le hicieron la vida imposible a Jeremías? Así, pues, ni siquiera el pueblo elegido si vio libre de sentir aspiraciones por la independencia moral.

3.3.- FINES DE LAS DOS CIUDADES

En este Libro XIX se pregunta el teólogo hiponense que, siendo la felicidad el fin de la vida del hombre, si es posible alcanzarla en la Ciudad Impía o solamente es alcanzable en la Ciudad de Dios.

3.3.1.- De la inmadurez culpable a la edad adulta.

Al parecer, según Agustín de Hipona, no hay más alternativa que un mundo moral con Dios o contra Dios. Pero, para el pensamiento moral secular, de entonces y de hoy, el objetivo es la autonomía moral del individuo, reconocerle su capacidad para examinar de forma crítica las normas establecidas y de elegir por uno mismo las reglas de conducta y las leyes. El objetivo no es la negación de la existencia de Dios. En realidad de lo que se trata desde la Edad Moderna, es de establecer una base para el conocimiento moral que sea accesible para cualquier persona razonable y consciente, que le permita ser independiente de una autoridad eclesiástica que quiere interponerse entre Dios y el hombre. Es decir, rescatarla de ese estado de infancia y

de invalidez permanente que ha sido tan cultivado por el Magisterio Eclesiástico siguiendo al pie de la letra la teología de la historia de Agustín de Hipona.

El hombre moderno quiere liberarse de aquella “inmadurez culpable” en la que había vivido desde la Edad Media. Como han dicho Todorov y Rawls: “La independencia en el juicio moral es en lo que consiste pasar de la infancia a la edad adulta que fue la aspiración de la Ilustración”¹¹³⁴.

Con la actitud de quien se considera en posesión de la verdad recuerda Agustín de Hipona que, Marco Varrón, en su obra “Sobre la filosofía”, dice que existen unas 288 teorías sobre lo que sea la felicidad humana. “Esta multitud de errores, dice Agustín, se debe a que los filósofos se han enfrascado en el problema de dar con el medio de hacer feliz al hombre”¹¹³⁵. De este modo, ya nos anticipa Agustín de Hipona que, la conclusión de este *Libro XIX*, va ser que, la estupidez y el orgullo de los filósofos han consistido en pretender hallar, el principio de la felicidad, exclusivamente, en esta vida y en el hombre mismo.

3.3.2.-La verdadera felicidad habita fuera de la autonomía moral.

Toda la reflexión, inicialmente racional de Agustín, se centra en unas premisas de las que necesariamente se deducirá la conclusión de que la felicidad solo es del alma y el alma solo es de Dios. “Al mismo tiempo, dice el teólogo hiponense haré ver la gran diferencia que hay entre las vanidades de los filósofos, la esperanza que nos ha dado Dios, y la realidad, es decir, la felicidad auténtica que nos dará.”¹¹³⁶

¹¹³⁴ Todorov, Tzvetan, *El Espíritu de la Ilustración*, op.cit., ed.cit., pág.73 y Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, pág.37.

¹¹³⁵ *Ibd.* Libro XIX, capítulo I, 1-3.

¹¹³⁶ *Ibd.* Libro XIX, capítulo I, 1.

La filosofía está de acuerdo en que la felicidad es el resultado de la pasión del hombre por alcanzar el bien y evitar el mal. Asimismo, la filosofía ha fijado la residencia de los bienes y los males ya en el alma, en el cuerpo o en ambos a la vez. No tuvo Agustín de Hipona la oportunidad de conocer las obras de Aristóteles y hace de Varrón su referencia principal. Después de señalar cómo el hombre busca el placer y el vivir de acuerdo con los principios de la naturaleza, dice que la cuestión fundamental es saber cuál es el fin de los bienes y de los males, y afirma que los filósofos han coincidido en que lo que hace al hombre feliz es conocer el fin del bien. Y a la pregunta ¿Cuál es el bien del hombre cuya consecución le hace feliz? Responde el teólogo hiponense: “puede ser la vida ociosa, la vida activa o la mixta. Para concluir diciendo que los filósofos están de acuerdo en que de esas tres formas la más perfecta es la vida mixta dedicada a la actividad y al ocio¹¹³⁷.

Al parecer, si no se conoce el fin del bien, no se puede ser feliz. Cuestión principalmente académica desde Sócrates, pero que, al teólogo hiponense le será muy útil, para decir que todos los filósofos se equivocaron, porque sostuvieron que el fin del bien es hacerle feliz al hombre de acuerdo con las posibilidades de perfección que se dan en el orden de la realidad espacio-temporal, cuando, por el contrario, según cree demostrar Agustín, “la felicidad se encuentra, en lo que llama el fin último”¹¹³⁸. A continuación hace una pavorosa y dramática descripción de las miserias y sufrimientos de esta vida. “La misma virtud, que no entra en el número de los principios de la naturaleza, puesto que es fruto tardío del conocimiento, pero que reclama para sí el primer puesto entre los bienes humanos, ¿qué hace sobre la tierra sino guerra continua contra los vicios? Dios nos libre de creer que, desgarrados y luchando aún en esta guerra intestina, hemos logrado ya la felicidad sin la posesión de la victoria”¹¹³⁹.

¹¹³⁷ *Ibd.* Libro XIX, capítulo III, 1 y 2.

¹¹³⁸ *Ibd.* Libro XIX, Capítulo I, 3.

¹¹³⁹ *Ibd.* Libro XIX, Capítulo IV, 3.

3.3.3.-Por la misma razón que la felicidad es relativa, la autonomía moral es constitutivamente perfectible.

Progresando, Agustín de Hipona, por sus pasos contados hacia la eternidad del bien, ahora en este mundo, como del bien solamente podemos hablar en su relación con lo que sea el sumo bien para el hombre, dice que es necesario saber qué es el hombre. Lo que le va a permitir, yendo de la mano de su adorado Platón, decir que el hombre es el compuesto de alma y cuerpo. “De modo que, el sumo bien beatificante del hombre, consiste en el compuesto de bienes del alma y del cuerpo. Por eso cree Varrón que los principios de la naturaleza deben apetecerse por sí mismos, y la virtud, el arte de vivir que enseña el conocimiento, es el bien más excelente entre los bienes del alma. La vida del hombre es, pues, feliz cuando goza de la virtud y de los demás bienes del alma y del cuerpo, sin los cuales no puede subsistir la virtud”¹¹⁴⁰.

Sin embargo, siendo bienes determinadas cualidades del alma y del cuerpo, el hombre puede ser feliz con ellas, pero “Dios nos libre de creer que hemos logrado en esta vida miserable la posesión de la victoria.” Lo que ocurre es que, en el orden de la realidad en la que el hombre vive y muere, toda felicidad es relativa. No hay una felicidad absoluta. La autonomía moral del hombre es constitutivamente perfectible. De manera que frente al providencialismo histórico agustiniano, “el rasgo distintivo de la especie humana no es tanto el avance hacia el progreso como la perfectibilidad, es decir, la capacidad para hacerse mejor y mejorar el mundo. Aunque ni el avance esté garantizado ni sea irreversible”¹¹⁴¹.

Una vez que ha explicado hasta donde ha llegado el filósofo en su indagación sobre la felicidad, procede Agustín a exponer lo que piensa la Ciudad de Dios sobre esa cuestión y, afirma que “sobre el fin de los bienes y de los males, la Ciudad de Dios

¹¹⁴⁰ *Ibd.* Libro XIX, Capítulo III, 3.

¹¹⁴¹ Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, Círculo de Lectores, Madrid, 2008, pág.21.

sostiene que la vida eterna es el sumo bien y la muerte el sumo mal. Y como el justo vive por la fe, porque, como en esta vida, no vemos aún nuestro bien, es preciso que lo busquemos por la fe. Pero no se puede merecer el bien si el que nos dio la fe no nos ayuda a creer”¹¹⁴². Dificilmente se puede justificar con menos palabras la absoluta necesidad que tiene el hombre de ponerse en manos de un director espiritual que le adiestre en los caminos a seguir para merecer la felicidad. Para el teólogo hiponense no es que el hombre fuera como un niño en cuanto a su sentido de la moral, es que era un estorbo para la acción de la gracia si no se ponía en manos de un experto sacerdote.

“Otros piensan que el fin de los bienes y de los males se halla en esta vida, y así radicaron el sumo bien en el cuerpo o en el alma, o en los dos juntos. Por tanto, vanidosos hicieron depender la felicidad de sí mismos. Y para probar su insensatez y soberbia, cita Agustín de Hipona lo que dice la Sagrada Escritura. “El Señor conoce los pensamientos de los sabios y sabe que son vanos”¹¹⁴³. Las mismas virtudes, reconocidas por los filósofos paganos como cardinales, la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que son las virtudes propias de la autonomía moral y, con las que el hombre de todos los tiempos, creyente o no creyente, pudo alcanzar la mayor perfección humanamente posible, para Agustín, constituyen un claro indicio de que, con esas virtudes, al luchar por alcanzar el bien y evitar el mal, descubrimos que no es posible alcanzar su plenitud en esta vida y, ellas mismas, son una demostración de la Ciudad de Dios que, en cuanto peregrina, vive de la esperanza y, en cuanto Ciudad Celestial, nos tiene preparada la felicidad eterna.

“Porque no somos salvos sino en esperanza. Pero no se dice que uno tenga esperanza de aquello que ya ve, pues lo que uno ya ve, ¿cómo lo podrá esperar? Si esperamos, pues, lo que no vemos todavía, lo aguardamos por la paciencia”¹¹⁴⁴. Como

¹¹⁴² San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XIX. Capítulo IV, 1.

¹¹⁴³ I *Corintios*, 3.20.

¹¹⁴⁴ *Romanos*, 8,24-25.

la salvación, dice Agustín, no la tenemos ahora, sino que la esperamos futura, así pasa con la felicidad. Por tanto, la salvación de la otra vida será la felicidad final. Y los filósofos que no quieren creer porque no ven, se forjan a su antojo el fantasma de una felicidad terrena, fundados en una virtud tanto más engañosa cuanto más soberbia”¹¹⁴⁵. La conclusión de Agustín no puede ser más clarividente: la realidad de las virtudes cardinales confunde a nuestra autonomía porque, con su ejercicio, el hombre percibe que siempre le falta algo para llegar a la perfección, mientras que la virtud teologal de la esperanza nos guía con seguridad, porque nos ofrece la ilusión de una vida para después de la muerte.

Finalmente, observa Agustín, que “los filósofos señalaron que la vida social es un elemento esencial de la vida feliz”¹¹⁴⁶. Y utiliza el argumento de las maldades y crímenes que se dan en la vida social para predicar las excelencias de la Ciudad de Dios. “Nuestra más amplia acogida a la opinión que sostiene que la vida social es propia del sabio. Porque, ¿de dónde se originaría, cómo se desarrollaría y cómo lograría su fin la Ciudad de Dios, si la vida de los santos no fuera vida social?”¹¹⁴⁷. Se congratula Agustín de Hipona de que la filosofía pagana haya afirmado que la vida social es propia del sabio. Porque, dice, si la vida de los santos no fuera social, la Ciudad de Dios no podrá conseguir sus fines. De manera que la vida social tiene sentido en la medida en que sirve a la Ciudad de Dios, en caso contrario, nos encontramos en la Ciudad que solo sirve a los impíos. Lo que ocurre es que cuando se plantean las finalidades de la comunidad, en las que están involucradas la autonomía social y la individual, nadie pone sus fundamentos en la otra vida, sino en los problemas de convivencia que tienen lugar en la vida diaria de los hombres.

¹¹⁴⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro XIX. Capítulo IV, 1, párrafo 2.

¹¹⁴⁶ *Ibd.*. Libro XIX, Capítulo III, 2.

¹¹⁴⁷ *Ibd.*. capítulo V, 1.

3.3.4.- ¿Puede haber paz en una Ciudad sin diferencias?

Dedica el teólogo hiponense varios capítulos de este Libro XIX a exponer su concepto de la paz. Y empieza diciendo que “la paz del cuerpo es la ordenada compleción de sus partes”¹¹⁴⁸. La neurobiología contemporánea le habría objetado que, la ordenada compleción de las diferentes partes del cuerpo, lo que produce es un equilibrio neurobiológico que se traduce en una agradable sensación de bienestar. Pero que llamar paz a esa sensación supondría dotar de conciencia reflexiva a un proceso bio-químico cuya regulación se realiza autónoma y mecánicamente. Lo que ocurre es que el teólogo hiponense realiza una cadena de proposiciones jerárquicamente ordenadas hasta Dios, fuente de toda paz, y no quiere dejar al cuerpo fuera de esa serie. Y, así, señala que “La paz, entre el hombre mortal y Dios, es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. El dualismo antagónico entre el cuerpo y el alma está en el mismo origen de la separación y división entre la Ciudad de Dios y la Ciudad Impía. El hombre mortal que no considera que la paz se encuentre en una obediencia impuesta por la fe, queda excluido de la Ciudad de Dios, donde no existe una convivencia plural y diversa de creencias y de diferentes ideas sobre la vida y el hombre, porque, la ley eterna dictada por Dios, no solo hace innecesario pensar sobre ello sino que, además, se considera que hacerlo pone en peligro la unidad y la paz de la Ciudad de Dios. Las normas y principios por los que se rige solamente pueden ser obedecidos. La paz, como consecuencia de la concordia en la diversidad, es inconcebible en la Ciudad de Dios. “Porque la paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna”¹¹⁴⁹.

Y distingue lo que es la `paz entre los hombres entre sí, diciendo que “es su ordenada concordia”¹¹⁵⁰. En cierto modo, convierte, el valor de la paz, en una categoría ontológica de carácter cósmico, cuando dice que “la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden.” Es decir, si abrimos la ventana y echamos un vistazo

¹¹⁴⁸ Libro XIX capítulo XIII, 1.

¹¹⁴⁹ *Ibd.* Libro XIX capítulo XIII, 1.

¹¹⁵⁰ *Ibd.* Libro XIX, Capítulo 1.

nos quedamos sorprendidos al ver como la paz levanta oleadas de entusiasmo entre los árboles, las plantas, los pájaros, los gatos y toda fauna y flora ante nuestra vista. Pero, una cosa es el orden físico y otra la paz. Mientras que la paz es un sentimiento, el orden físico es la mecánica distribución por la que cada cosa ocupa un lugar. “Si esa tranquilidad del orden de todas las cosas produce la paz, cuya origen está en Dios como fuente de toda paz, porque en la naturaleza creada por Dios ni hay ningún mal ni puede haber mal alguno, porque ni la misma naturaleza del diablo en cuanto naturaleza es un mal, sino que la hace mala su perversidad”¹¹⁵¹, ¿qué ocurre entonces cuando se produce un tsunami a causa de un defecto de las placas tectónicas? O ¿qué ocurre cuando un niño nace ciego? ¿Qué ha ocurrido con la paz, el orden y la tranquilidad propia de un cosmos que ha sido creado de la nada por una divinidad omnipotente?

3.3.5.- Una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente.

En esta serie encadenada de proposiciones sobre la paz y el orden “en el vasto proceso seguido por la lógica impresionante del Santo” probablemente, una de las más relevantes, sea la que dice que, “el orden es la disposición que asigna, a las cosas diferentes y a las iguales, el lugar que les corresponde”¹¹⁵². Parece evidente que no reparó el teólogo hiponense que, en su Ciudad de Dios no rige esa ley del orden, sino la ley de la uniformidad, porque no hay espacio ni lugar para lo diferente, solamente para lo igual y lo mismo. Y no solamente uniformidad, sino además, fundamentalismo y dogmatismo.

Aristóteles en su Política había dicho que una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente: “Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud; por otra parte, como es imposible que todos los ciudadanos sean

¹¹⁵¹ *Ibd.* Libro XIX. Capítulo XIII, 1 y 2.

¹¹⁵² *Ibd.* Libro XIX Capítulo XIII, 1.

iguales, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. En efecto, la virtud del buen ciudadano han de tenerla todos, pero es imposible que tengan la del hombre bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta. Además, la ciudad consta de elementos distintos: así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, de igual modo, también la ciudad se compone de todos estos elementos y, además, de otros específicamente distintos; y por tanto es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos”¹¹⁵³. Y más adelante, ya concretando su pensamiento dice: “Digamos a continuación de qué manera surge, junto a la democracia y la oligarquía, la llamada república de una ciudad, y cómo se la debe establecer. La cuestión se aclarará inmediatamente si se definen la democracia y la oligarquía, pues hay que hacerse cargo de la diferencia entre ellas y después tomar, por decirlo así, una característica de cada una y combinarlas”¹¹⁵⁴.

Pero ya sabemos que, para Agustín de Hipona, tanto Roma como Atenas, son Ciudades de la Confusión. Por otra parte, cabe preguntarse si, la potestad del Dios Ordenador, ha querido hacer una excepción en esa ley del orden, para hacer posible la existencia de una Ciudad de Dios sin orden. Ya que si “el orden es la disposición que asigna, a las cosas diferentes y a las iguales, el lugar que les corresponde,” parece que históricamente Dios ha permitido algunas excepciones a ley. Es el caso de las teocracias y los absolutismos políticos, donde la uniformidad solo deja espacio para lo igual y lo mismo. Y, en España fue el tipo de orden que vivimos en el periodo que hemos llamado del siglo XX corto, porque, tanto la convivencia ciudadana como las Instituciones públicas, se fundamentaban en la ausencia del pensamiento crítico.

Por un lado, parece que Agustín de Hipona utilizando la dicotomía de alma y cuerpo, hace una exaltación del hombre porque dice que éste, dotado de alma

¹¹⁵³ Aristóteles, *Política*, Introducción y Notas de Julián Marías, Libro III, 4, 1277a, 5-10-15. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

¹¹⁵⁴ *Ibd.* Aristóteles, Libro VI, 1294a, 9, 35.

racional, somete a la paz de esta alma cuanto en el hombre hay de común con las bestias, para que la mente pueda contemplar algo y obrar de forma que haya armonía entre el conocimiento y la acción. Pero, inmediatamente afirma, que “como el espíritu del hombre es débil y, **para que su afán de conocer no le precipite en error alguno**, tiene necesidad del magisterio divino para conocer con certeza, y, de su ayuda, **para obrar con libertad**”¹¹⁵⁵. Pero, además, ese entusiasmo por atribuir al alma racional el imperio y la iniciativa en el proceso de conocimiento de la realidad, debería tener en cuenta que, el primer dato de la realidad que conocemos, nos llega a través de la experiencia de los sentidos, experiencia que el alma racional debe interpretar pero no ignorar. Cuando el Magisterio divino se interpone, entre lo que nos dice la experiencia y lo que la mente interpreta, deja de existir la libertad de obrar para someterse y obedecer a mandamientos y dogmas ajenos a la experiencia. Ese afán de conocer, que es un constitutivo esencial del hombre, es el enemigo de toda religión que, a sus creyentes, como si fueran niños en la escuela, les obliga a pedir permiso al maestro para atreverse a pensar por sí mismos y tener ideas propias.

Para Aristóteles la diferencia tenía un carácter fundamentalmente antropológico. Es el hombre el que es diferente e igual al mismo tiempo. Y una ciudad que solamente se constituye con lo igual y lo mismo no es realmente una ciudad, será otra cosa, una secta, un partido o una iglesia. El hombre no es una dicotomía, ni un dualismo antagónico consigo mismo que arrastra, un componente bestial y, otro componente espiritual. La simbiosis de la naturaleza del hombre le constituye en armonía y conflicto sustancialmente imbricados con los pensamientos y sentimientos que surgen del componente psico-biológico en el que se fragua su personalidad. La tendencia incontenible hacia la unidad y la diferencia es la que le impulsa hacia la autonomía moral porque, nada ni nadie ajeno, puede percibir, interpretar y dirigir el ruido y la armonía que surgen del sí mismo.

1155 *Ibd.* Libro XIX, capítulo XIV, párrafo 2.

3.3.6.- La paz que proporciona la autonomía moral es temporal, pero la paz que proporciona la Ciudad de Dios es eterna.

La Ciudad de Dios no promueve la paz sino la discordia. Porque el principio por el que se gobierna cada Ciudad es radicalmente diferente: la autonomía moral en la Ciudad Impía y la sumisión a la Ley divina en la Ciudad de Dios.

Agustín ante el hecho ineludible de que los hombres tienen que convivir en la misma Ciudad Terrenal porque no hay otra – ya que la Ciudad de Dios es una creación mental –, quiere dejar muy claro que la aceptación y uso de los bienes necesarios para la vida, no elimina las diferencias entre los hombres de la Ciudad, hasta el punto que cada grupo de hombres tiene una forma distinta de servirse de esos bienes comunes.

La Ciudad Terrenal promueve la paz entre sus ciudadanos y para ello organiza la convivencia de acuerdo con los principios de libertad de conciencia, de igualdad moral, independencia y autonomía moral. Mientras que, la Ciudad de Dios tiene, como referencia absoluta, la Ley de Dios y acepta las normas de la Ciudad Terrenal con la condición de que no contradigan sus creencias.

Agustín hace un intento aparente de presentar a la Ciudad de Dios como viviendo en armonía y concordia con la Ciudad Terrenal, pero por dos razones:

a) porque no tiene más remedio que usar los bienes materiales necesarios, que son comunes para la vida de las dos clases de hombres.

b) y porque como vive en la misma sociedad, tiene que contribuir a la paz social cumpliendo las normas de convivencia que dicta la Ciudad Terrenal.

Pero inmediatamente aclara que se trata de una coincidencia y de una concordia táctica, porque sus intereses no están en la Ciudad Terrenal sino en la Ciudad Celestial que vive de la fe y para Dios y, por tanto, se beneficia de la paz terrenal, no como quien se esfuerza y colabora por ella, sino con la mentalidad del que va de paso y no le interesa entretenerse más de la cuenta, porque sus verdaderos objetivos están más allá de los objetivos propios de la Ciudad Terrenal.

Sin embargo, como los hombres de la Ciudad Terrenal tienen sus propios dioses a quienes se encomiendan en sus asuntos diarios, la Ciudad de Dios no puede tener comunes con la Ciudad Terrenal las leyes religiosas.

Con el título: ¿“En qué radica la paz de la Sociedad celestial con la Ciudad terrena y en qué la discordia? expone en este capítulo XVII buena parte de los motivos por los que la iglesia cristiana, a lo largo de su historia, ha sido, sobre todo, lo que siempre ha cultivado ser, es decir, piedra de escándalo y blanco de contradicción porque con la soberbia del que se cree iluminado y elegido por Dios, se ha constituido en el magisterio infalible sobre todo lo divino y lo humano.

Estos son los pensamientos agustinianos que han llevado muchas veces la tragedia a las sociedades civiles desde hace diecisiete siglos:

1.- “El uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a las dos clases de hombres de las dos Ciudades, pero ya en el mismo uso cada una tiene un fin propio y un pensar muy diverso”¹¹⁵⁶.

2.- “La paz es una aspiración común a las dos Ciudades pero, la Ciudad terrenal que no vive de la fe, fija la concordia entre los ciudadanos en que sus quereres estén acordes en lo concerniente a la vida mortal”¹¹⁵⁷.

¹¹⁵⁶ Libro XIX, capítulo XVII, 1.

¹¹⁵⁷ *Ibd.*. Libro XIX, capítulo XVII, 1.

3.- “Por el contrario, la Ciudad celestial, mejor dicho, la parte de ella que peregrina en este valle y vive de la fe, usa de la paz terrenal por pura necesidad, es decir, no duda en obedecer estas leyes que regulan la vida mortal”¹¹⁵⁸, pero porque su verdadero interés, está puesto en los dones espirituales recibidos y en la promesa de su redención eterna. Aceptación táctica, o farisaica, que ha sido generadora permanente de conflictos con la Ciudad terrenal.

4.- “Las dos Ciudades no pueden tener en común las leyes religiosas. Porque en la Ciudad terrenal se adora a diferentes dioses a los que se encomienda la tutela de las múltiples circunstancias personales, familiares y sociales que constituyen la vida de cada hombre. En cambio, la Ciudad celestial, conoce a un solo Dios, único al que se le debe culto y servidumbre. Y por estas diferencias en las leyes religiosas se ve en la precisión de disentir de la Ciudad terrenal y de soportar sus iras, sus odios y sus persecuciones”¹¹⁵⁹.

3.3.7.-La Ciudad de Dios subordina la paz terrena a la paz celestial.

Para la Ciudad de Dios no hay dos normas de conducta: una heterónoma y otra autónoma, porque solamente una es la verdadera y grata a Dios. La moral autónoma es una rebelión contra Dios y una perversión del hombre

“La norma del comportamiento de la Ciudad de Dios es respetar todas las diferencias, no suprime ni destruye nada de la Ciudad terrenal, siempre que no se impida la existencia de la religión que enseña que debe ser adorado el Dios único, sumo y verdadero. Protege y desea el acuerdo de querer entre los hombres cuanto es posible, dejando a salvo la piedad y la religión, y **supedita la paz terrena a la paz**

¹¹⁵⁸ *Ibd.*. Libro XIX, capítulo XVII, 1.

¹¹⁵⁹ *Ibd.* Libro XIX, capítulo XVII, 1 párrafo 3.

celestial. Esta última es la paz verdadera, la única digna de ser y de decirse paz de la criatura racional, a saber, la unión con Dios”¹¹⁶⁰.

Realmente el concepto de la convivencia que refleja Agustín de Hipona en ese análisis que hace de las relaciones entre ambas Ciudades, no es un concepto inclusivo de la convivencia sino exclusivista, porque primero, el objetivo de la Ciudad de Dios es radicalmente diferente al de la Ciudad terrenal y, segundo, es un concepto teocéntrico de la convivencia, en cuanto que subordina la paz terrena a la paz celestial.

Insiste el teólogo hiponense que todo hombre debe tener en cuenta que aun cuando las desgracias, sufrimientos y miserias de la vida humana las soportan por igual el creyente y el no creyente, sin embargo la ventaja para el creyente es que, en virtud de una esperanza inspirada en la Sagrada Escritura, aunque sin fundamento en la realidad, puede hacerse la ilusión de que sufre menos que los no creyentes, porque espera dejar de sufrir después de la muerte. Lo que no dice Agustín es que esa ventaja tiene que pagar un precio y es que, **mientras el hombre y la vida existen**, lo hace con más dignidad el hombre que, en virtud de su autonomía es su propia autoridad moral, que aquél, cuya vida, en virtud de una esperanza escatológica, está sometida a una heteronomía, inspirada por los intermediarios de Dios”. ¿Quién hay que niegue que esa vida eterna será muy dichosa, o que no estime, en su comparación, misérrima esta vida terrenal, por más llena de bienes anímicos, corporales o externos que es totalmente desgraciada?”¹¹⁶¹

3.3.8.- “La república romana no ha existido nunca”.

Utilizando a su modo las teorías de Cicerón, en su libro *Sobre la república*, llega Agustín de Hipona a la conclusión de que no ha existido nunca la república

¹¹⁶⁰ *Ibd.* Capítulo XVII, 1, párrafo 5.

¹¹⁶¹ *Ibd.* Libro XIX Capítulo XX, 1.

romana. Cicerón define el pueblo diciendo que es una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses. Y añade que la república no puede ser gobernada sin justicia. Y dice el teólogo hiponense, “si no hay derecho donde no hay justicia, síguese que donde no hay justicia no hay pueblo ni república. Porque si la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo, ¿qué justicia es esta que aparta al hombre del Dios verdadero y lo somete a los inmundos demonios? ¿Es, acaso, dar a cada uno lo suyo?”¹¹⁶²

Y todavía es más sorprendente, si cabe, la conclusión que extrae Agustín del hecho de que los ciudadanos obedezcan las leyes y mandatos del gobierno de la república. Partiendo de la idea de que la servidumbre de los ciudadanos a la ley es ventajosa para todos, porque priva a los malos de su licencia para hacer el mal, cita a Cicerón: “Pues, ¿por qué, Dios manda al hombre, el alma al cuerpo, la razón a la libido y a las demás pasiones del ánimo?”, de lo cual, deduce Agustín, que “la servidumbre es útil a algunos y que servir a Dios es útil a todos. Cuando el alma está sometida a Dios, continua Agustín, impera con justicia al cuerpo, y la razón sometida a Dios manda justamente a la libido y a las demás pasiones. Por tanto, cuando el hombre no sirve a Dios, ¿qué justicia hay en él? Y, si en un hombre semejante no existe la justicia, en una reunión de hombres, que es un conjunto de esa ralea, tampoco la habrá. No existe, por consiguiente, ese derecho reconocido que constituye en pueblo a la sociedad de hombres, que es lo que se llama república”¹¹⁶³.

Aun cuando más adelante matiza esa afirmación de que no ha existido la república romana, sin embargo, dice: “Lo dicho sobre ese pueblo hágase extensivo al pueblo de los atenienses, al de los egipcios, a la primera Babilonia. Porque, en general, la Ciudad de los impíos, refractaria a las órdenes de Dios que expresamente

¹¹⁶² *Ibd.* Libro XIX Capítulo XXI, 1.

¹¹⁶³ *Ibd.* Libro XIX capítulo XXI, 2.

prohíbe sacrificar a otros dioses fuera de Él, y por eso incapaz de hacer prevalecer el alma sobre el cuerpo y la razón sobre los vicios, desconoce la verdadera justicia”¹¹⁶⁴.

3.3.9.- El hombre moralmente autónomo no practica virtudes, sino vicios.

Probablemente el teólogo hiponense va a hacer ahora una de las manifestaciones más clara de fundamentalismo y de exclusivismo ideológico que habría de servir de inspiración, durante siglos, al pensamiento más radical de la teología cristiana: “Por más dichoso que parezca el imperio del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre las pasiones, si el alma y la razón no están sometidas a Dios y no le rinden el culto que Él manda, ese imperio no es justo y verdadero. **Las virtudes que creen tener, al mandar al cuerpo y las pasiones, si no las refieren a Dios, son más bien vicios que virtudes.** Así como no procede del cuerpo, sino que es superior al cuerpo, lo que hace vivir al cuerpo, así no procede del hombre, sino que es superior al hombre lo que hace vivir al hombre felizmente, y no solamente al hombre, sino también a toda otra potestad y virtud”¹¹⁶⁵.

No cabe duda que la belleza literaria e, incluso musical, de las frases que empleó Agustín, le facilitaron su larga vida durante toda la Edad Media e, incluso, en muchos ambientes, hasta nuestros días. Pero la osadía teocrática que utiliza para tachar de vicios las virtudes que han practicado hombres sencillos e ilustres de todas las civilizaciones que no hicieron, ni hacen de un ser extraño, aunque divino, el origen y destino de sus virtudes, alcanza el delirio que alienta en los fanatismos más peligrosos. Lo que habría que replicar al teólogo hiponense es que su heteronomía es propia de fanáticos y, que sus pretendidas virtudes, son más bien vicios, porque no respetan la autonomía moral del hombre.

¹¹⁶⁴ *Ibd.* Libro XIX Capitulo XXIV, 1.

¹¹⁶⁵ *Ibd.* Libro XIX Capitulo XXV, 1.

Respecto a la paz, dice Agustín de Hipona, “la paz de la Ciudad de los impíos no debe ser despreciada. Paz que no les servirá de nada al final de sus días porque no usan rectamente de ella. Mas interesa a nuestra Ciudad gozar de ella en este mundo, porque, mientras están mezcladas las dos Ciudades, usamos también nosotros de la paz de Babilonia. El pueblo de Dios es liberado por la fe para que con ella camine mientras viva sin contaminarse, porque existe una paz temporal que es común a los **buenos** y a los **malos**”¹¹⁶⁶.

El teólogo hiponense, en este texto, eleva el cinismo en la convivencia social a la categoría de comportamiento propio del pueblo liberado por la fe, y establece las bases de lo que, a partir de entonces ha sido la forma de entender la Iglesia su relación con el poder civil del Estado: la paz de Babilonia, aunque es **detestable** porque se gobierna por la autonomía de sus propias normas de convivencia, no la despreciemos, dice, sencillamente, aprovechémonos de lo que pueda tener de bueno; y puesto que forzosamente tenemos que vivir **mezclados**, sepamos mantener la **distancia** para no correr el riesgo de **contaminarnos** con esa paz temporal que, aunque es común a unos y a otros, a los malos no les sirve para nada porque, el horizonte de su paz, es el que les enseña la experiencia y la razón. Realmente lo que se da es una asimetría en el respeto a la libertad de conciencia, que eleva la discriminación a norma de conducta, porque, mientras de la paz de la Ciudad Impía pueden participar todos los ciudadanos sin condiciones, de los bienes de la Ciudad Celestial solamente se puede participar mediante la sumisión por el bautismo, no basta con ser un ciudadano normal de este mundo.

3.3.10.-La autonomía moral y la amenaza del Infierno.

Pero cree el teólogo hiponense que debe aclarar más esa división entre buenos y malos y, así dice: “Existe una paz que es privativa nuestra y es la que gozamos aquí

¹¹⁶⁶ *Ibd.* Libro XIX Capitulo XXVI, 1.

con Dios por la fe, y eternamente la disfrutaremos con Él por la visión clara; aquí abajo, la paz, tanto la común como la privativa nuestra, es más bien solaz de nuestra miseria que gozo de nuestra dicha”¹¹⁶⁷. En nuestro tiempo en el que el fenómeno de la globalización convierte inmediatamente en planetarios los problemas locales, parece que introducir en la convivencia humana un elemento de discriminación entre los hombres según que la paz individual y pública sea la de la fe en Dios o la paz basada en las virtudes de la razón humana, se constituye en el malestar permanente, cuando no en la confrontación, de las sociedades en las que se hace de la fe en Dios o de su negación un principio determinante de la convivencia.

“Y, al contrario, los que no pertenecen a esta Ciudad de Dios tendrán por lote una miseria eterna, por otro nombre muerte segunda, porque ni el alma ni el cuerpo viven. El alma, porque estará separada de su vida, que es Dios, y, el cuerpo, porque sufrirá dolores eternos. En la otra vida subsistirá el dolor para atormentar y la naturaleza para sentir el dolor, y no faltará ni el uno ni la otra **para que la pena dure siempre**”¹¹⁶⁸.

Finalmente, como toda Ciudad que se precie debe estar bien organizada, del mismo modo que la Ciudad de los impíos tiene sus jueces y sus cárceles, la Ciudad de Dios tiene, también, su Infierno y su juez divino. Pero, mientras que de las cárceles de la Ciudad de los impíos se puede salir, del Infierno no sale nadie porque la condena es para sufrir eternamente. “Así irán estos al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna”¹¹⁶⁹.

En todo caso hay que tener en cuenta que, para una vida moral cuyas normas de conducta tengan su origen en el hombre, en cuanto que él mismo es su propia autoridad moral, el Juez divino y el Infierno carecen de justificación alguna. El orden

¹¹⁶⁷ *Ibd.*. Libro XIX Capitulo XXVII, 1.

¹¹⁶⁸ *Ibd.*. Libro XIX Capitulo XXVIII, 1.

¹¹⁶⁹ Nuevo Testamento. Mt.25.46.

moral solamente se da en la realidad espacio-temporal. Pero, es que además, el hombre no tiene capacidad alguna para ofender a Dios. A no ser que se tenga un concepto de Dios, tan antropomórfico y vulnerable, como el que se nos describe en la Biblia del Antiguo Testamento. Como dice el teólogo Caffarena en su análisis sobre la relación entre libertad humana y Absoluto: “en la medida en que se dan ejercicios humanos de libre albedrío, la atribución a un Dios personal de los atributos de omnisciencia y omnipotencia, parece someterlos a un control contrario a lo que pediría la libertad”¹¹⁷⁰.

Le preocupa a Agustín demostrar que los cuerpos animados y vivientes puedan no solo, no ser aniquilados con la muerte sino, subsistir eternamente en medio de las llamas. Y se pregunta ¿Quién sino Dios creador de todos los seres, ha dado a la carne del pavo real no corromperse después de la muerte? Esto, a primera vista parece increíble, pero un día en Cartago tomé un poco de pechuga de pavo y lo mandé guardar y, después de varios días, se me ofreció y no estaba corrompido, ni olía. ¿Quien será capaz de explicar las maravillas del carbón, del diamante, de la cal o del imán. ¿Por qué, pues, no puede hacer Dios que resuciten los cuerpos de los muertos y que, los de los condenados sean eternamente atormentados por el fuego?¹¹⁷¹.

“La predicción de Dios, hecha por el profeta Isaías y por Jesús sobre el suplicio eterno de los condenados se cumplirá,, y se cumplirá exactamente,” asegura, con su fervor habitual, Agustín de Hipona¹¹⁷².”Y al salir, verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí (Yavé), cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará, y serán horror a toda carne”¹¹⁷³. Y Jesús, dice así: “ Si tu mano te es ocasión de escándalo, córtala; más te vale entrar manco en la vida eterna que tener dos

¹¹⁷⁰ Gómez Caffarena, José, op.cit., pág.614.

¹¹⁷¹ *Ibd.*. Libro XXI, capítulo I; capítulo II; capítulo IV,1 y ss.; capítulo VII, 1.

¹¹⁷² *Ibd.*. Libro XXI, Capítulo IX, 1.

¹¹⁷³ *Antiguo Testamento*. Is. 66, 24

manos e ir al infierno, al fuego inextinguible, en donde el gusano que los roe nunca muere y el fuego nunca se apaga”¹¹⁷⁴.

“Entre los que defendemos la Ciudad de Dios hay quienes creen que es injusto castigar los pecados, por graves que sean, de esta corta vida, con un suplicio eterno.”¹¹⁷⁵ Y, el comentario que hace Agustín, se centra en que nunca la duración del castigo señalado por el juez está relacionado con el tiempo que invirtió el reo en cometer su delito, sino con la gravedad del delito, y que, en este caso, la gravedad viene dada por la enormidad del crimen cometido en la primera prevaricación de Adán y Eva., que al destruir un bien que iba a ser eterno, se hicieron acreedores a un mal eterno, ellos y, toda su posteridad. Para la filosofía moral de nuestro tiempo, tanto el llamado pecado original como el infierno, parecen más, leyendas de una fantasía mitológica, que decisiones ponderadas de la divinidad. En este sentido es muy razonable el juicio de Caffarena: “El efecto que produce la creencia escatológica en las formas de la sanción, premio/castigo, tras la muerte, propia de las religiones monoteístas, es un refuerzo, muy cuestionable, de la motivación moral del creyente; de estímulo o de disuasión por temor, Con la paradójica consecuencia, buscando de ese modo una victoria sobre los males, de provocar, por su misma exacerbación, una cierta exaltación escandalosa del infierno eterno”¹¹⁷⁶.

Y todavía más categórico resulta el teólogo Hans Küng al reflexionar sobre la expresión bíblica de la condena al fuego eterno del infierno. “Además, dice el teólogo, todavía existen cristianos que – a modo de llamamiento a la responsabilidad – reclaman un infierno. Un infierno, por supuesto, exclusivamente para los otros, para quienes están fuera, *extra ecclesiam*, para quienes profesan otro credo, sean o no creyentes. Conozco personas de los más diversos colores, culturas y religiones, ¿todas excluidas de la salvación, condenadas al infierno? Sin embargo, está escrito: “Dios

¹¹⁷⁴ *Ibd.*. Mc, 9, 42-47.

¹¹⁷⁵ *Libro XXI*, capítulo XI, 1.

¹¹⁷⁶ Gómez Caffarena, José pág.63. op.cit.

quiere que todos los hombres se salven”¹¹⁷⁷. El otro aspecto del problema de los infieles es, a mi juicio, el creciente número de no cristianos en plena Europa, también en mi entorno más próximo, en la universidad. Se me antoja inaceptable negar a los miembros de otras religiones y, sobre todo, a los ateos y agnósticos, la posibilidad de adoptar un firme criterio orientativo en sus vidas, así como de albergar confianza en la vida. Me resulta inaceptable, pues, que la fe en el Dios cristiano sea condición indispensable de todo sí a la realidad, de toda ética”¹¹⁷⁸.

CONCLUSIONES AL CAPÍTULO CUARTO: Agustín de Hipona

1.- El conocimiento de la verdad solo es posible porque Dios ha puesto en el hombre el deseo de alcanzarla.

Con la historia de las dos Ciudades, la de Jerusalén y Babilonia, el círculo de esta tesis se cierra en el mismo punto donde se inició: el dualismo antagónico de Platón que con Agustín de Hipona se eleva a la categoría de verdad revelada en la Sagrada Escritura. La filosofía platónica sobre los dos mundos irreconciliables – idealismo y materialismo- alcanzan la gracia del bautismo.

“Por otra parte, hay que reconocer que en esa tradición bíblica (y, sobre todo, en sus versiones cristianas), se han dado concepciones en que, el extremar la relevancia del pecado humano, ha conducido a doctrinas poco razonables de desmedida culpabilización (gravedad “infinita” del pecado, que pide “castigo eterno”;) y tal que solo es “redimible” en justicia por una “expiación” o una “satisfacción” de valor infinito, imposible a los mismos humanos. La más relevante de esas extremosidades es la doctrina del “pecado original”, elaborada por Agustín de

¹¹⁷⁷ Epístola de San Pablo: I *Timoteo* 2,4.

¹¹⁷⁸ Küng, Hans, *Lo que yo creo*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pág. 22.

Hipona en el siglo V, a partir de una lectura literalista del pasaje del *Génesis* y de otra lectura, muy parcial, de la comparación a que somete a tal pasaje la *Carta de Pablo a los Romanos* (5,12-21), contrastando el influjo sobre la humanidad de Adán y de Jesucristo para concluir, a favor de éste, que donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia”¹¹⁷⁹.

Probablemente, en pocas ocasiones se pueda ver con más claridad aquello de que todo hombre es hijo de su tiempo, como en el caso de la vida y la obra del gran teólogo Agustín de Hipona. Lo que ocurre es que, sus reflexiones sobre Dios, el mundo y el hombre estuvieron motivadas por la coincidencia del hundimiento del Imperio romano con los comienzos del cristianismo y, dieron lugar a la aparición, en la alta Edad Media, de modos de vida políticos y religiosos que si en aquella época pudieron tener algún sentido, no tardaron en convertirse en un elemento de oposición y negación de todo lo que se consideraba fundamental para el desarrollo de la autonomía del hombre, tanto moral, como política y socialmente considerado, especialmente a partir del Renacimiento y, sobre todo, en la Edad Moderna con Descartes y Kant. Pero, en todo caso, podría decirse que, la sombra de la Ciudad de Dios es alargada, porque su influencia se ha extendido hasta ahora mismo.

Toda la filosofía y, buena parte de la teología de Agustín de Hipona, se elaboran teniendo como base una técnica filosófica cuyos elementos principales están en el neoplatonismo y sobre todo en Plotino. Así, de la unión del alma y del cuerpo pasa a la división de tareas y, deja establecida la transcendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo. Dominio del alma sobre el cuerpo que arranca de su modo de analizar el fenómeno del conocer: la experiencia de las cosas se inicia cuando afectan a nuestros órganos sensoriales, pero, como el alma es superior al cuerpo, ella no sufre alteración alguna. Por el contrario, extrae de sí misma una imagen que se

¹¹⁷⁹ Caffarena, op.cit., ed.cit., pág. 622 y nota 33.

corresponde con el objeto a conocer. Y es a esto a lo que Agustín llama sensación. Por tanto, las sensaciones son acciones que el alma ejerce por sí misma y **no pasiones que sufre provenientes de los sentidos**. Y como todo conocimiento es posible en cuanto es estable y permanente, y tanto el hombre como la experiencia son mudables y contingentes, el conocimiento de la verdad solamente será posible, si en el hombre hay algo que lo trasciende, y que consiste en esa necesidad por la verdad inmutable, necesaria y eterna que lo domina y que, está en la razón pero, por encima de la razón: que es justamente lo que llamamos Dios. Y que, para el teólogo hiponense, es, al mismo tiempo, una realidad íntima y trascendente al pensamiento, como ya vimos que había dicho Plotino, pero con la diferencia de que, en éste, la transcendencia de las Tres Hipóstasis es de carácter metafísico, no teológico¹¹⁸⁰.

Con ese análisis, Agustín de Hipona ha dejado consagrado, para varios siglos, que, la indigencia epistemológica del hombre, le hace incapaz de ninguna clase de autonomía moral. Pero, da un paso más y, en el terreno de la metafísica, elucubra sobre la frase que le dijo Yavé a Moisés y que se recogen en el Éxodo: “Yo soy el que soy”¹¹⁸¹. dice Agustín de Hipona, que Dios es “el ser” mismo, la realidad plena y total que solo le conviene a Él, porque fuera de Él todo es cambio y contingencia. Dios es el único que siempre es el mismo.

En un notable texto de la Ciudad de Dios puede comprobarse la profunda admiración de Agustín por Platón. La expresión, “El que es” del Éxodo, le parece que significa claramente “El que es inmutable” y, por consiguiente, lo que llama Platón “el ser;” y, en base a lo cual, Agustín llega decir: “Platón sostuvo con tenacidad y, lo recomendó con toda solicitud, que en comparación con el que Es por ser inmutable, puede decirse que no tienen existencia las cosas que son mudables. Yo no sabría decir si esto, se encuentra en alguno de los libros anteriores a Platón, o solamente, donde se dijo “Yo soy el que soy”, pero donde quiera haya aprendido Platón estas

¹¹⁸⁰ San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Libro VIII, capítulo 6.

¹¹⁸¹ *Éxodo* III, 14.

verdades, pienso haber dejado bien claro que, con toda razón, escogí a los filósofos platónicos para tratar con ellos lo que se ventila en esta cuestión sobre la teología natural”¹¹⁸².

“Esta noción agustiniana sobre un Dios, como esencia inmutable, ejercerá un perdurable influjo sobre el pensamiento de los grandes teólogos medievales desde San Anselmo a Buenaventura y, fue la doctrina que, fundada en el conocimiento verdadero por la iluminación del entendimiento por el Verbo, llegará a ser una de las señales distintivas del agustinianismo medieval”¹¹⁸³.

Dadas las exégesis tan brillantes a que ha dado lugar la frase “Yo soy el que soy,” nos parece interesante citar el comentario que sobre ella hace Karen Armstrong: “esta enigmática frase, “Yo soy el que soy,” era un dicho hebreo de deliberada vaguedad, que significaba, en efecto: “¡Qué importa quién soy yo!”, o incluso: “¡Métete en tus asuntos!” En el mundo antiguo, conocer el nombre de alguien significaba tener poder sobre él. Dios no pensaba dejarse controlar ni manipular de esa manera”¹¹⁸⁴.

Del dualismo epistemológico y del dualismo metafísico se sirve el teólogo hiponense para sentar las bases de una radical división y discriminación divina entre los hombres: por un lado los que no aceptan el dualismo antropológico concebido como constitutivamente antagónico y, por otro lado, esos otros hombres para quienes las categorías de lo mutable, lo efímero, lo corruptible, lo sensible, lo perecedero y lo temporal son como señales hierofánicas de la existencia de un mundo intemporal, eterno, inmutable e incorruptible. Se trata de un antagonismo y discriminación que, además, encuentra su legitimación, como hemos visto, en los

¹¹⁸² *Libro VIII*, 12.

¹¹⁸³ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit., págs.127-128.

¹¹⁸⁴ Armstrong, Karen, op.cit., ed.cit., pág.141.

numerosos textos de la Biblia en los que Yavé hizo patente su elección y predilección por el pueblo judío.

2.- Si los católicos, durante su vida, no pueden estar en comunión con los herejes protestantes, sus cadáveres deben ser sacados fuera de los cementerios católicos.

El dualismo antagónico ha sido un error histórico que consiguió durante siglos hacerle creer, a una gran parte de la humanidad, que el hombre es incapaz de gobernarse a sí mismo; que la verdadera felicidad se encuentra después de la muerte; que la lucha, entre creyentes y no creyentes, será permanente y que los creyentes son unos seres superiores, sin más argumentos para ello, que unos problemáticos textos, autocalificados de sagrados, sin fundamento alguno en la experiencia y en la razón.

Que algunas iglesias, sectas o religiones quieran tener sus creencias y sus cultos, no solamente no es perjudicial, sino que puede ser un elemento de cohesión social, como suele decir Jürgen Habermas. Lo grave e inadmisible es que un pueblo o una religión sostenga, contra todo el mundo, que se trata de un pueblo exclusivamente elegido por Dios frente a los demás pueblos y que, sus creencias y doctrinas son las verdaderas, porque son las únicas que Dios ha revelado a los hombres. La historia de la religión católica ha demostrado que, invariablemente, tanta predilección divina ha devenido inevitablemente en despotismo, abuso de autoridad, intransigencia, intolerancia y exclusión. Características con las que, evidentemente, un exacerbado y fervoroso antropomorfismo teológico, ha oscurecido la misma idea de Dios. Como ha dicho Martha Nussbaum, “a los

creyentes no les gusta pensar que Dios juega a tener naciones favoritas. Ama la justicia y la paz pero no singulariza a ninguna nación para que reciba una protección amorosa especial, ni cobija a los Estados Unidos bajo su ala protectora con preferencia a otras naciones”¹¹⁸⁵.

El proceso de secularización por el cual el hombre de la calle entiende que la igualdad y la diversidad moral le permiten vivir su vida autónomamente con “su gente” y con los extraños, de acuerdo con sus propias ideas sobre el mundo y sobre el hombre, es un proceso en el que, el respeto de los diferentes modos de autonomía moral con sus propias valoraciones y proyectos de vida, no tiene ningún obstáculo para desarrollarse en una pacífica convivencia, porque no existe un modelo único, sea religioso o filosófico, que se imponga como una verdad indiscutible. Como ha dicho Jürgen Habermas “para una ética secularizada, no existe así ninguna dificultad en reconocer que, una ética ajena goza para el otro de la misma autenticidad y del mismo valor que el que constituye la ética propia para uno mismo. No puede extraer esa misma consecuencia quien, por el contrario, logra su autocomprensión moral a partir de las verdades de fe que reclaman validez y asentimiento universal. Tan pronto como la propia representación de la vida correcta se orienta por caminos religiosos de salvación o de concepciones metafísicas de lo bueno, surge una perspectiva divina, desde la que, las otras formas de vida, no solo aparecen como distintas sino como **erradas**”¹¹⁸⁶.

Los conceptos de discriminación y exclusión que constituyen el fundamento de la teología de la historia de la Ciudad de Dios, han dado lugar con inusitada frecuencia a comportamientos fanáticos y, en ocasiones macabros, como ocurrió en Inglaterra con los cuerpos de los protestantes enterrados en los jardines de las iglesias

¹¹⁸⁵ Nussbaum, Martha, *Libertad de conciencia*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2009, pág.314.

¹¹⁸⁶ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op.cit., ed.cit., pág.267.

católicas, en la época de María Tudor: “El arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza, asesor religioso de Felipe II, escribió una carta el 27 de Septiembre de 1552, dirigida al Cardenal inglés Pole que era el Legado papal, en la que le decía que “nuestros sacerdotes” (los sacerdotes españoles de misión en Inglaterra) tenían escrúpulos sobre la celebración de ritos católicos en las iglesias inglesas donde se habían celebrado oficios protestantes. Estaban especialmente preocupados por las iglesias donde se habían “enterrado herejes” según ritos no católicos. Argumentaban que si los católicos no debían estar en comunión con “herejes” en vida, ¿cómo iban a estarlo después de muertos y cuando permanecía la polución ritual de su presencia? El Legado papal contestó que todas las iglesias en cuestión debían ser reconsagradas y, los restos de los “herejes,” sacados de ellas y de sus alrededores”¹¹⁸⁷.

3.- En realidad, no hay dos Ciudades, sino una sola Ciudad y ésta es la Ciudad de la Iglesia.

Además de los argumentos epistemológicos, metafísicos y teológicos con los que Agustín de Hipona quiso demostrar el Origen de las dos Ciudades, llevando hasta sus últimas consecuencias su teoría del dualismo antagónico, creemos que puede ser muy ilustrativo traer aquí la teoría sostenida por dos relevantes teólogos, nada menos que ocho siglos después de Agustín de Hipona, es decir, en el siglo XII, porque nos va a permitir comprobar el daño histórico que, para una concepción pacífica de la convivencia basada en la diversidad y en la igualdad moral de los hombres, hizo la Ciudad de Dios del teólogo hiponense:

¹¹⁸⁷ Fray Bartolomé Carranza y el cardenal Pole, *Un navarro en la restauración católica de Inglaterra (1554-1558)*, Pamplona. Diputación Foral de Navarra. 1977 págs.15-118. Citado por John Edwards en su libro *Mary I, England's Catholic Queen*, Yale University Press.2011 pág.236.

A la luz de las implicaciones que suponía la existencia del Sacro Imperio Romano Germánico que claramente se presentaba, ya desde Carlomagno, como una especie de cuerpo terrestre de la Ciudad de Dios, se consideraba necesario actualizar la historia de las dos Ciudades y, así, el monje cisterciense Otón de Freising, hacia el año 1146, llevado de un cierto fervor teocrático, escribió: “Y puesto que no solamente todos los pueblos, sino también los emperadores han sido católicos y han estado sometidos a la ortodoxia, me parece que ya no estamos ante una historia de las dos Ciudades, sino virtualmente de una sola, a la que llamo Iglesia. Porque, si bien los elegidos y los réprobos se encuentran en una misma ciudad, ya no se puede decir que estas Ciudades sean dos, sino que propiamente no forman más que una sola Ciudad y ésta es la Ciudad de la Iglesia”¹¹⁸⁸.

Por la misma época, el monje agustino, Hugo de San Víctor, dejó escrito: “Que el poder espiritual, en cuanto es de institución divina, sea anterior en el tiempo y superior en dignidad, se ve claramente establecido en este pueblo antiguo del Antiguo Testamento, en que el sacerdocio fue el primer poder que Dios estableció; **después, únicamente después, y por orden de Dios**, el poder real fue ordenado por el sacerdocio. Por eso, en la Iglesia, la dignidad sacerdotal consagra todavía al poder real, santificándolo mediante su bendición y formándolo por su institución”¹¹⁸⁹.

Solamente estos dos textos bastarían para corroborar suficientemente un hecho de capital importancia: la fuente más segura de la teocracia pontificia a lo largo de la Edad Media es la teocracia judía del Antiguo Testamento. Algunos de sus textos los hemos visto ya anteriormente. Valga, como última referencia, éste de los Proverbios de Salomón que viene a decir que, es por Dios, por quien los reyes reinan

¹¹⁸⁸ *Las dos Ciudades*. VII Prólogo. Otón de Freising. Citado por Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., pág.319.

¹¹⁸⁹ *Ibd.* Citado por Gilson, Étienne pág.321

y gobiernan con justicia: “Por Mí reinan los reyes y los príncipes decretan lo justo. Por Mí mandan los jefes, y los nobles juzgan la tierra”¹¹⁹⁰.

Esta absorción de la Ciudad terrenal y del Imperio por la Ciudad de Dios gobernada por la Iglesia, además de ser una característica del siglo XII, se constituye, a partir de entonces, en un antecedente obligado y constante de toda la problemática de las relaciones de la religión cristiana con el poder político y, como consecuencia, con la autonomía moral fundamentada en una filosofía independiente del magisterio y de los dogmas de la religión cristiana. “Resulta en extremo importante ser siempre conscientes de que ninguna instancia estatal ni eclesiástica, ningún hombre de Estado ni ningún papa, están legitimados a reclamar confianza incondicional y, por ende, acrítica”¹¹⁹¹.

Todavía en la época medieval pero, que se llegó a considerar como la de un Renacimiento, en el año 1268, el franciscano Rogerio Bacon, nacido en Ilchester (Inglaterra), en la obra *Opus Tertium* que escribió, bajo la protección del papa Clemente IV, llegó a decir: “No hay más que una sola sabiduría perfecta, regalada por un solo Dios a un solo género humano con vistas a un solo fin, que es la vida eterna. Está contenida por entero en las Sagradas Letras, de donde debe ser luego explicada por el Derecho Canónico y por la Filosofía. Porque todo lo que es contrario a la sabiduría de Dios o le es extraño, es erróneo y vano, y no puede ser de utilidad al género humano. En consecuencia, concluirá Rogerio Bacon, como no hay más Derecho digno de este nombre que el Derecho Canónico, no debe existir más que una única sociedad en la que se integrarán todos los Estados bajo la dirección del Papa, como todas las ciencias se integran en la Sabiduría bajo la autoridad de la Escritura: los griegos volverán a la obediencia de la Iglesia Romana, los Tártaros se

¹¹⁹⁰ Salomón. *Proverbios* 8, 15-16).

¹¹⁹¹ Küng, Hans, *Lo que yo creo*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pág.29.

convertirán en su mayor parte a la fe, los Sarracenos serán destruidos, y habrá un solo redil y un solo pastor”¹¹⁹².

4.- La Ciudad de Dios: El dualismo sagrado-profano, la ortodoxia como un club exclusivo y la predilección divina por un pueblo.

En la filosofía del Paralelismo con la que, en el Libro XVIII, se entrega Agustín de Hipona a comparar la Ciudad de Dios con el resto de los Imperios, hay que hacer tres observaciones.

En primer lugar, lo que hay que destacar es que, con este Libro del teólogo hiponense, se inaugura un paradigma sociológico que será indiscriminadamente utilizado, por el poder eclesiástico de todos los tiempos, para dividir a las sociedades, en las que tiene que vivir, en sociedades-modelo y en anti-sociedades, según sea su actitud ante el dualismo sagrado-profano y, acepten o rechacen, el monopolio ideológico de la religión sobre la identidad individual y nacional de los ciudadanos.

En segundo lugar, que fueron necesarias las guerras de religión que, asolaron Europa en la Edad Moderna, para empezar a liberarse de la alargada sombra de la teocracia medieval. Proceso que llegó a su momento más crítico en el siglo XX después de las dos guerras mundiales y nuestra guerra civil. Porque, ante la dificultad de armonizar, la idea de que Dios es amor, con una historia humana tan cruel, el proceso de una laicidad que hace, de la igualdad moral de los individuos y de la protección de la libertad de conciencia, el fundamento de la autonomía moral de nuestro tiempo, es un proceso irreversible e imparable. No deja de ser verdaderamente revelador, que, en nuestro país, la teología imperante en nuestro

¹¹⁹² *Opus Tertium*, XXIV. Citado por Étienne Gilson, op.cit., págs. 548-549.

siglo XX corto, reactualizara y pusiera en circulación, la idea de la España y de la Anti-España haciendo de la religión el árbitro del patriotismo¹¹⁹³.

En tercer lugar, además del dualismo profano-sagrado y, cuyo carácter antagónico, ha sido elemento fundamental en las guerras arriba mencionadas, hay que tener en cuenta que la idea de Agustín en este Libro XVIII, no es hacer una exposición equilibrada de méritos y deméritos, sino, sencillamente, destacar que todos los imperios, en comparación con la religión cristiana, no solo quedan muy lejos de la perfección, sino que son impíos y conducen a la confusión. Cabría calificar a este Libro XVIII, de practicar un Paralelismo esquizofrénico, ya que de antemano, todos los sujetos históricos comparados, tienen ya el estigma de la perversión pero, invariablemente, la Ciudad de Dios goza del aura de los elegidos de Dios. Martha C. Nussbaum refiriéndose al espíritu religioso de sus antepasados que llegaron en las tres naves al Mayflower, en los Estados Unidos, dice que “hay personas que gustan de los clubs exclusivos y de las ortodoxias que las sitúan por encima de las demás. Y así, los Padres Peregrinos establecieron, en Nueva Inglaterra, una ortodoxia y una iglesia oficial, tan intolerantes y contrarios a la igualdad de derechos, como los que fueron la causa de que ellos huyeran de Inglaterra”¹¹⁹⁴.

5.- Los actos violentos que se narran, tanto en el Corán y como en la Biblia, no pueden servir para justificar la guerra y el terror.

Como vimos, en la comparaciones históricas de Israel con las civilizaciones mesopotámicas que hace Agustín de Hipona, los pueblos que no cuestionaban su politeísmo y que vivían en él fervorosamente, alcanzaron niveles de progreso y

¹¹⁹³ Juliá, Santos, *Historias de las Dos Españas*. Editorial Taurus, Barcelona, 2004, págs. 288-290.

¹¹⁹⁴ Nussbaum, Martha, *La libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Editorial Katz, 2010, págs.10-11.

civilización que no conocieron los israelitas que vivían bajo la protección de un dios tan celoso como Yavé. Pero, sin duda, la contribución más espectacular y transcendental que produjeron los pueblos que habitaban las tierras de Canaán, se produjo, no en el orden científico o tecnológico, sino en el orden de la especulación teológica con su creencia en un solo Dios. Un monoteísmo que paradójicamente ha devenido en la existencia de tres religiones que creen en el mismo Dios pero que, entre ellas se odian cordialmente, justificando, su odio y las acciones terroristas, invocando textos del mismo Libro que las tres consideran como sagrado y revelado. Nada tiene de extraño que, en nuestro tiempo, para creyentes de otras civilizaciones, sea una bendición que, a ese Dios Único, no se le ocurriera elegirles como su pueblo predilecto y, por ello, no tengan el privilegio de que a su país, en guerra civil permanente, se le conozca como Tierra Santa.

Tal y como señala el ya citado Hans Küng, el problema no está en la misma concepción de un Dios Único, sino en la forma como se sirven de Él los tres pueblos. Respetable opinión la del teólogo pero, en la relación creyente-divinidad, cada parte pone lo que le es propio: la diversidad psico-social por un lado y la Omnisciencia por el otro y, por tanto, se trata de una divinidad inevitablemente susceptible, de reflejar y de sancionar, diversidades morales contradictorias. “Para judíos, cristianos y musulmanes, Dios es Señor de todo, Él es el gran poder de la vida, que otorga y sostiene toda vida y todo bien. Pero esta fe en un Dios Único tiene consecuencias políticas. Porque precisamente, las religiones monoteístas, que se ligan a un Dios Único, se conducen de manera especialmente intolerante frente a las demás y son proclives a bendecir la espada y la violencia, cuando proclaman emplearse en nombre de Dios. Esta objeción que se hace a la teología monoteísta tal y como se ha manifestado hasta ahora, dice Karen Armstrong, “debe ser tomada en serio: se apoya en la experiencia. Ciertamente que la intolerancia, el fanatismo y el terrorismo religioso se dan en todas partes. Por esa razón, todas las religiones deberán revisar sus fuentes y tomar nota de que no solo el Corán, sino también la Biblia hebrea y el

Nuevo Testamento, narran actos de violencia que, bajo ningún concepto, pueden servir para justificar la violencia y la guerra en el presente”¹¹⁹⁵.

6.- El bien absoluto, como la perfección absoluta, no constituyen la felicidad del hombre.

Hubiera podido el teólogo hiponense limitarse a considerar cuál debe ser, a su juicio, el fin propio de la Ciudad de Dios pero, su teleología transcendental y su teología exclusivista, solamente podían desplegarse satisfactoriamente demostrando que siendo el fin del hombre su tendencia al Sumo Bien, no existe en este mundo Ciudad alguna que pueda proporcionárselo, porque todos los bienes de la Ciudad Terrenal son relativos e insatisfactorios. Para Agustín, ese deseo insaciable, es una demostración de que el destino del hombre está en Dios.

Pero, si como vimos en el capítulo dedicado a Aristóteles, en el orden de la realidad, en la que el hombre vive, toda finalidad es inmanente, porque no existe naturaleza alguna que persiga un fin que esté fuera ni más allá de sí misma, atribuirle fines trascendentes, saltándose la frontera del espacio-tiempo, no deja de ser una licencia que se mueve, entre la sublimación, la ilusión y la ficción teológica, que está en su derecho predicar, pero siempre naturalmente, que, utilizando textos de la Biblia, no condene al fuego eterno del infierno a las Ciudades que promueven por sí mismas el desarrollo de todos los bienes necesarios para la felicidad de sus ciudadanos. Y, entre esos bienes, y que promueve solamente la Ciudad Terrenal, se encuentra la autonomía moral, inconcebible por la Ciudad teocrática, porque aquél consiste en desarrollar el pensamiento crítico y la capacidad de elegir por uno mismo las normas de conducta y las leyes. En todo caso, el bien absoluto como la perfección absoluta no constituyen la felicidad del hombre, porque lo propio de esa felicidad consiste, precisamente, en ser permanentemente perfectible y transitoria. Por otra

¹¹⁹⁵ Armstrong, Karen, op.cit.,ed.cit., pág.531.

parte, como recordábamos en el capítulo tercero citando a Hannah Arendt: “Y algo similar ha ocurrido con un concepto de origen filosófico, como el concepto de absoluto. Porque todo lo que ocurre en la Tierra ha pasado a ser relativo desde que, la relación de la Tierra con el universo, se ha convertido en el punto de referencia de todas las mediciones”¹¹⁹⁶. Es decir, desde que la ciencia descubrió, en la Edad Moderna, que todo el universo podía medirse con los mismos parámetros de la Tierra, todo es relativo.

A Agustín de Hipona le costó mucho trabajo admitir que el bien y el mal no tienen una existencia física independiente. Sus largos años de fervoroso maniqueísmo le dejaron su huella. Lo que existe es el hombre en el que alternativamente se dan estados morales diferentes. Y el hombre es, como dijo Plotino, uni-múltiple. No está radicalmente dividido en dos ciudades, una absolutamente buena y otra absolutamente mala, división que habría de ser el funesto legado de la Edad Media a la civilización occidental y, que se debe, a la fervorosa especulación religiosa del teólogo hiponense.

7.- Existe todo lo que es susceptible de ser pensado por el hombre basado en la razón y la experiencia.

A partir del Renacimiento el dualismo teológico agustiniano empieza a ser cuestionado. La norma moral por la que el hombre se guía es auto-céntrica: de la vida humana surgen las acciones y tendencias que pueden hacer posible o imposible el desarrollo y perfección de la personalidad individual y social del hombre. Ahí está la medida de la moralidad, no en los mandamientos hetero-dogmáticos calificadores de las conductas como buenas o malas. “Descartes pasa por ser el padre de la filosofía moderna. Fue el artífice de convertir la subjetividad humana en el baremo de lo que es real y no es real, de lo que es verdadero y de lo que no es verdadero. Ese baremo

¹¹⁹⁶ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op.cit., ed.cit., págs.295-296.

que antes estaba en la divinidad o en la tradición o en la autoridad de los antiguos, él lo lleva al campo de la subjetividad. En otras palabras, esa comprensión que tenemos de nuestro movimiento espiritual y sus dudas, pero también de la búsqueda de la verdad, es la que va establecer lo que existe y no existe, lo que es y no es verdadero. A partir de Descartes, nace la búsqueda de la ciencia en el sentido moderno del término”¹¹⁹⁷.

El hombre moralmente es tolerancia y radicalismo, control y descontrol de sí mismo. amor y odio, placer y dolor, afán de superación y pesimismo, pacífico y violento. El hombre, como la ciudad, ya nos dijo Aristóteles¹¹⁹⁸, no se hace solo con lo mismo sino con lo diferente y la vida es una asimilación continua de la diversidad. *La Ciudad de Dios* es un alegato en toda regla contra los derechos a la libertad de conciencia, de pensamiento y a la diversidad moral que hoy constituyen el fundamento de nuestra civilización que surgió, como sostenemos en la presente tesis, con los espectaculares descubrimientos científicos de la Edad Moderna y que, nos vienen exigidos, por el hecho de la pluralidad social, moral y religiosa que ha saltado todas las fronteras en lo que se conoce como un mundo globalizado: hoy y, por primera vez, un acontecimiento particular inmediatamente puede convertirse en planetario. No deja de ser curioso, que sea un hijo de la orden religiosa de San Agustín, quien promoviera el movimiento de la Reforma que, en definitiva, viene a reconocer que la moralidad gira en torno a la autonomía del hombre. Probablemente ello pudo contribuir, como reacción, a aumentar el celo de la Orden agustina por la obediencia a la doctrina tradicional de *La Ciudad de Dios*.

El agustinismo teológico ha permanecido, en los ámbitos de los creyentes más conservadores, protegido por la natural tendencia eclesiástica al conservadurismo y a no tocar lo que durante siglos ha estado superficialmente quieto y vivo en las prácticas religiosas. Poca gente se da cuenta de que buena parte de los juicios y

¹¹⁹⁷ Fernández Savater, Fernando, *La aventura de pensar*, Editorial Debolsillo, 2009, pág.81.

¹¹⁹⁸ Aristóteles, *Política* Libro III, 4, 1277^a,5-10-15.

costumbres de carácter religioso que, en nuestra vida diaria hoy nos son tan familiares, tengan su origen concreto en tiempos muy lejanos de los nuestros. Por ejemplo, la división del mundo entre hombres buenos y hombres malos; el pecado original con el que nacemos todos, tal y como fue enseñado por primera vez en el siglo IV por Agustín de Hipona; por la mujer entró el pecado en el mundo, lo que puso bajo sospecha eclesiástica el fenómeno de la sexualidad; la idea de que existió un paraíso terrenal del que fuimos expulsados; el complejo de culpabilidad permanente con la alternancia de pecado y arrepentimiento; pertenecer a los elegidos por Dios o a los rechazados por Él como ciudadanos de la Ciudad de Dios o de la Ciudad de los sin Dios; santiguarse al salir de casa, al comprar un décimo de lotería o al empezar un examen, para que la Providencia nos proteja de los impíos miembros de la Ciudad Terrenal y nos prefiera a nosotros; los niños que mueren sin bautismo no pueden ir al cielo; el juicio final y el fuego eterno del infierno; agradecerle a Dios que esas desgracias de los actos terroristas y la hambruna por la que cada día mueren miles de niños, no nos afecten a nosotros.

Piadosas costumbres vividas como dogmas de fe. a las que Hans Küng añade, como típicas de la Edad Media, las siguientes: “en lugar del bautismo de adultos, el bautismo de recién nacidos; en lugar del arrepentimiento público y definitivo propio de la Iglesia primitiva, la confesión auricular individual; en lugar de la reflexión teológica, la extensión de toda clase de supersticiones especialmente de origen germánico; la extensión del celibato, aunque el matrimonio de los sacerdotes seguía siendo la práctica habitual”¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁹ Küng, Hans, *La Iglesia católica. La piedad medieval*, Editorial Mondadori, 2002, págs.94-95.

8.- De las diversas guerras del siglo XX ha surgido el progreso en la autonomía y en la secularización de la moralidad.

Como ya hemos señalado anteriormente, sin duda se deba a las dramáticas experiencias que vivió la humanidad en el pasado siglo XX, el hecho de que el debate sobre la autonomía moral se encuentre entre los temas que hoy interesan, tanto desde el punto de vista de la filosofía y la teología, como de la sociología y la política. El conflicto, heterocracia-autonomía moral, no se vive solamente en el interior de la conciencia individual, sino que se proyecta en la vida social, hasta el punto de influir, con frecuencia decisivamente, en los ideales que reflejan el carácter de una comunidad, por lo cual, cabría preguntarse ¿qué clase de ideales han sido la causa de que la humanidad viva continuamente la trágica experiencia de la guerra? A esta pregunta quiere responder el último libro de Tzvetan Todorov, **Los enemigos íntimos de la democracia**. Y, desde el punto del objeto de esta tesis, resulta altamente sugerente que, como hemos visto en el capítulo Cuarto, la polémica entre la doctrina de Pelagio y la defendida por Agustín de Hipona no ha quedado fosilizada en la inoperancia, sino que, Todorov autorizadamente, la actualiza para demostrar que, ni el exagerado optimismo pelagiano en la autonomía moral ni, el exacerbado pesimismo agustiniano en las capacidades de la voluntad libre, son los caminos que le pueden conducir al hombre a la felicidad.

Recuerda Todorov que a partir de la Ilustración, el legado pelagiano volvió a estar de actualidad pero haciendo una revisión crítica del mismo, en virtud de la cual, pensadores como Rousseau o Montesquieu, descartaron el sueño de una progresiva y consumada perfección del hombre. Y, al mismo tiempo que defendían el derecho del hombre a decidir libremente sobre los motivos y los proyectos de su conducta, sostenían que el hombre es un ser limitado y que ese límite, no solo debe ser respetado sin recurrir a remedios sobrenaturales, sino que, además, debe ser el

inspirador de la moderación y del equilibrio, no solo en las conductas propias de la autonomía moral individual, sino también en las políticas colectivas¹²⁰⁰.

El pensamiento más ranciamente tradicionalista se ha expresado eficazmente en tres palabras: “parata non movere” (no mover lo que está quieto). El hombre que se atreve a pensar por sí mismo es visto como un peligro para ese tradicionalismo que considera, a la antigüedad y el inmovilismo, como cánones de la verdad. “Cualquiera que desee comprender a la iglesia católica debe comprender a Agustín. Ninguna figura, entre Pablo y Lutero, ha tenido mayor influencia en la iglesia católica y en la teología que este hombre, que nació en la actual Argelia”¹²⁰¹.

¹²⁰⁰ Todorov, Tzvetan, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Editorial Galaxia Gutenberg, 2012, pág.27.

¹²⁰¹ Küng, Hans, *La Iglesia católica*. Editorial Mondadori, 2002, pág.74.

CAPÍTULO QUINTO

LA AUTONOMÍA MORAL Y EL DERECHO NATURAL EN LA BAJA EDAD MEDIA.

Vamos a estudiar desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho, la relación entre el concepto de autonomía y el derecho natural en los siglos XI, XII y XIII, cuyo desarrollo se produce a partir de las nociones de Derecho natural y Ley natural, y subrayando cómo también, la propia metodología por la que se distinguía la jurisprudencia del Derecho Romano Clásico, venía a ser como una expresión de la autonomía moral no solo de los propios jurisconsultos, en cuanto élite ejemplar de la vida social, sino también, del mismo ciudadano en cuanto emprendedor de acciones jurídicas:

I.- La jurisprudencia de la vida real frente a la del conceptualismo sistemático.

II.- El Derecho natural como expresión de la autonomía moral.

III.- La distinción entre Derecho natural y Ley natural.

IV.- El Derecho natural utópico y derecho de gentes.

V.- La autonomía moral y la distinción entre razón y fe en el siglo XIII.

Tomás de Aquino y Averroes.

I. LA JURISPRUDENCIA DE LA VIDA REAL FRENTE A LA DEL CONCEPTUALISMO SISTEMÁTICO.

1.1.- No es la vida real la que debe conformarse al Derecho.

En el análisis que hace el profesor Iturmendi de la obra “El espíritu del derecho romano en los diferentes grados de su desarrollo” de Ihering, sobresale su interés por destacar el carácter eminentemente empírico tanto de la creación del Derecho como de la realización de la Justicia, y que en Ihering se manifestaba en “el tenaz apego de su análisis jurídico a la realidad de las cosas,” porque los juristas romanos no eran una enciclopedia de fórmulas jurídicas abstractas, sino que, en la consideración de los casos concretos, partían de una visión clara de las necesidades de la vida, abierta a las exigencias de la justicia y de la equidad.¹²⁰²

En este sentido se transformó el pensamiento de Ihering que, de unas exageradas posiciones idealistas y conceptualistas, se orientó hacia una concepción sociológica de la jurisprudencia, de orientación eminentemente pragmática, hasta el punto de concebir el sistema jurídico como un sistema de la realidad social, atribuyendo el papel protagonista de la formación del sistema jurídico a la propia sociedad. Porque entendía que de esta forma se identificaba con la vitalidad de la jurisprudencia romana, que fue una jurisprudencia de la vida real, frente al conceptualismo de la ciencia jurídica de su tiempo siempre encerrado en sí mismo y que, en la práctica, venía a ser una jurisprudencia de conceptos abstractos inamovibles ante las exigencias de la vida. A nosotros nos parece que cuando Ihering dice que se “debe atribuir a la propia sociedad el papel protagonista de la formación del sistema jurídico,” está pensando que eso solo es posible en una concepción del

¹²⁰² Iturmendi Morales, José, *Filosofía del Derecho Moral y Política. Acerca de Rudolf Von Ihering y el sistema de los juristas romanos*, pág. 420.

mundo y del hombre fundamentada en la autonomía moral, porque, contrariamente, lo propio de una heterocracia soberana es, atribuirse a sí misma, la creación del Derecho como un sistema cerrado al que debe conformarse la vida real.

Así encontramos que, en el siguiente comentario que hace el profesor Iturmendi sobre el cambio de actitud de Ihering, está implícita una clara referencia a la autonomía moral con que actuaba el jurisconsulto romano: “La evolución progresiva del derecho en la experiencia jurídica romana se desarrollaba en estrecha conexión con las instituciones vigentes y desde la perspectiva del caso concreto, a través de la **interpretatio del pretor** y de los juristas con sus **responsa**. La **intepretatio del pretor** no era una mera aplicación de la norma, sino la conciliación del Derecho escrito con las exigencias de la vida, en una situación en la que el pretor tenía conferidas amplias facultades para conseguir adecuar la fórmula al supuesto concreto de que se trataba a fin de proceder a una conveniente aplicación del derecho, de tal manera que la preocupación fundamental residía en identificar lo justo para el controvertido caso concreto.” Se trata evidentemente de amplias facultades consideradas como una “potestas” del pretor ¿para qué?, nada menos que para adecuar la fórmula al caso concreto a resolver, no al revés¹²⁰³.

1.2.- La acción de reclamar judicialmente es el momento originante de la relación jurídica.

Desde el punto de vista de esta tesis sobre la autonomía moral, la concepción del Derecho Romano que expone Fritz Schulz en su obra *Derecho Romano Clásico*, tiene un punto de referencia de gran relevancia en lo que se llama el Derecho de acciones, en el sentido de que, para el jurista romano, la facultad de reclamar judicialmente es el momento principal de toda relación jurídica, constituyéndose de este modo la acción en la experiencia jurídica primera o el fenómeno jurídico

¹²⁰³ *Ibd.*, págs. 431-432.

primario, pero evidentemente para nosotros, se trata de una acción que tiene su fundamento y soporte en la propia autonomía moral, sin cuyo concurso la misma relación jurídica no sería posible.

Como un ejemplo histórico y actual del Derecho de acciones hace el profesor Iturmendi una precisa reflexión sobre la relación del derecho inglés y el derecho romano clásico: En primer lugar no se dan en ambos derechos unas reglas configuradoras de normas abstractas y destinadas a sujetos previamente tipificados, sino que se trata de declaraciones de hechos singulares, y de una jurisprudencia que se realiza, tanto en el derecho romano como en el Common Law, sujeta a un método esencialmente casuístico. En segundo lugar, tanto el “*pretor*” en Roma como el “*Chancellor*” inglés, introdujeron en sus derechos, normas de mayor flexibilidad, basadas en la equidad y la buena fe, lo que evidentemente suponía una clara referencia a la autonomía moral como soporte originario y fundamental de la equidad y de la buena fe y, como ya hemos indicado, no solo para el jurisconsulto sino, en primer lugar, para el ciudadano actor y responsable de la acción emprendida. Finalmente, recuerda el profesor Iturmendi, que la mayoría de los historiadores coincide en que ambos sistemas jurídicos, el romano y el inglés, coinciden en que ambos derechos se desarrollan en función de cuáles deben ser las formas de las acciones más adecuadas para satisfacer las pretensiones del actor.¹²⁰⁴

1.3.- “El pueblo del derecho no fue, sin embargo, el pueblo de la Ley”.

Nos vamos a fijar en alguno de los principios que según Schulz eran los inspiradores de la justicia romana y de los que hace un resumen el profesor Iturmendi en la obra que venimos analizando. Se trata de unos principios que nos van a confirmar en nuestro propósito de demostrar que, el fenómeno de la autonomía moral no fue ajeno ni a la creación del Derecho Romano Clásico ni a la

¹²⁰⁴ *Ibd.* págs. 441-442.

jurisprudencia, y por tanto, que se trataba de una filosofía o de una cultura que formaba parte de la forma de entender la vida que tenía el ciudadano romano.

1.- Cuando Schulz pronuncia el famoso aforismo “el pueblo del derecho no fue, sin embargo, el pueblo de la ley,” estaba afirmando que para los jurisconsultos tenía escasa importancia esa forma de creación de las leyes que procedía del poder soberano y que solamente se daba con carácter ocasional y decisionista. La heterocracia, pues, en la Roma Clásica, no le disputaba el terreno al ejercicio natural de la autonomía moral, como habrían de hacer más adelante los herederos del neoplatonismo conocidos como escolásticos.

2.- El principio del aislamiento del fenómeno jurídico de todo lo que no es propiamente tal. Principio, apunta el profesor Iturmendi, que supone “la identificación de la naturaleza específica del derecho y de su autonomía, que viene jurídicamente reconocida desde la época arcaica en la que existe como un pre-derecho, basado en el orden cívico que surge con la fundación de la ciudad y la constitución del orden social, como creación humana y civil que no recurre al auxilio de la religión, ni demanda el apoyo del temor a los dioses.” Y que, como veremos más adelante, en virtud de ese principio del aislamiento, en el campo concreto del Derecho Romano Clásico, se producirá el aislamiento y la separación del derecho sacro y del derecho profano, como una consecuencia del proceso de secularización e independencia de la Ciencia del Derecho respecto de la jurisprudencia pontifical¹²⁰⁵.

3.- La singular resistencia de los romanos a formular abstractamente el derecho, Se trata de un principio en el que se manifiesta el constante recurso de la jurisprudencia al método casuístico que, descubre el derecho en su movimiento y en la contraposición de intereses en conflicto y prescinde de la expresión abstracta.

¹²⁰⁵ *Ibd.*, págs. 446-447.

Incluso, como explica Max Kaser en su obra *En torno al método de los juristas romanos*, “cuando los juristas romanos tienen que dedicarse a explicar los conceptos jurídicos en sí mismos, lo hacen de tal modo que, la proximidad de sus creaciones jurídicas a la vida, no sufre quebranto alguno.”

4,- Los principios de la *humanitas* y la *fides* que incluye Schulz en su síntesis, implican su vinculación con un sentimiento de autonomía moral que los hace posibles, ya que, tanto la dignidad de la persona, como la lealtad en el cumplimiento de la palabra dada, no surgen accidentalmente, sino que son la manifestación de un hombre, que se considera responsable de sus actos¹²⁰⁶.

1.4.- La autonomía moral como fundamento de la palabra dada y de las garantías personales en las relaciones jurídicas.

.Probablemente se trata de unos principios, que, como dice el profesor Iturmendi en su análisis, “constituyen las más fundadas vías de irrupción del contenido ético-social en el orden jurídico” y que nosotros hemos identificado con el sentimiento de la misma autonomía moral, sin el que ni la *humanitas* ni la *fides* tendrían sentido, y que, en la vida jurídica, se hace presente en múltiples aplicaciones: el rígido vínculo que nace de un contrato obligatorio, la exigencia de cumplimiento de la obligación asumida cualquiera que sea la forma en que se contrajo, la fidelidad al juramento, la obligatoriedad del pretor de atenerse al propio edicto.

La conclusión más significativa, para un concepto de la evolución de la autonomía moral, es que las relaciones jurídicas de fidelidad que se manifiestan constantemente en la vida jurídica romana, explican el hecho de que sean las garantías personales las que prevalecen sobre cualquier otro tipo de garantías reales.

¹²⁰⁶ *Ibd.* págs. 447-456.

Y que por ello, aun sin darle este nombre, sea en una cierta forma de concebir la propia autonomía moral donde realmente radican esas garantías personales¹²⁰⁷.

1.5.- La casa del jurista era un cauce para la afirmación de la autonomía moral.

Nos parece que para un conocimiento de los orígenes de la autonomía moral tiene un notable interés el libro “Origen y posición social de los juristas romanos” citado por el profesor Iturmendi en la obra que venimos comentando. Dado que el Derecho fue la gran creación del genio romano, la figura del jurista romano adquirió y mantiene en la historia, la consideración de ser una de las personalidades más relevantes de la romanidad. Pero la originalidad de esa genial creación es que se realiza constituyendo una síntesis entre, método y filosofía de la vida romana, en cuanto que concibe el Derecho como una realidad jurídica que tiene su origen en los hechos concretos de la vida. Esta síntesis personal generó, como dice el profesor Iturmendi, “una nueva forma de cultura, no contemplada en la civilización griega ni en ninguno de los sistemas anteriores de la antigüedad, es el jurista, el hombre que hace el derecho y que ante un caso determinado sabe cómo poner en marcha sus amplísimos conocimientos y su excepcional intuición sobre el sentido de la justicia, del bien y del orden.” Como muestra del prestigio y de la alta consideración social que tuvieron los jurisconsultos en la sociedad romana, el profesor Iturmendi cita el testimonio de Marco Tulio Cicerón; “la casa del jurista era el oráculo de la ciudad”¹²⁰⁸ y que nosotros, interpretando el pasado histórico con la perspectiva del presente, nos hemos permitido traducir como dice el epígrafe.

Si es cierto que el método define al hombre, en nuestra opinión la metodología empírica fundamentada en las exigencias de la vida y del caso concreto definen a la jurisprudencia romana dentro de una filosofía de la autonomía moral. Por la misma razón que, una jurisprudencia basada en un sistema jurídico de

¹²⁰⁷ *Ibd.* págs.454-456.

¹²⁰⁸ *Ibd.* pág.463-464.

conceptos abstractos prefabricados por una elite soberana, es una jurisprudencia heterónoma con una inevitable tendencia a la heterocracia del soberano indiscutible y carismático. Y nos parece que, el jurisconsulto al que se refiere Cicerón, además de ser un creador del Derecho, no pudo eludir que, la misma forma de ejercer su autonomía moral por el método utilizado para la creación del Derecho, se proyectara también, como ejemplo a seguir, en quienes se acercaban a su casa como clientes o simples ciudadanos.

II.- EL DERECHO NATURAL COMO EXPRESIÓN DE LA AUTONOMIA MORAL.

La referencia más clara a lo que es el Derecho natural se encuentra en el Digesto y la Instituta del Corpus Iuris Civilis. Fueron los juristas romanistas de la Edad Media los que empezaron a reflexionar sobre el concepto de Derecho natural que había sido acuñado en el Derecho Romano desde sus momentos iniciales. Como es sabido entre los juristas romanistas se distingue a los llamados Glosadores del Corpus Iuris de los siglos XI XII que marcan una etapa en el conocimiento del Derecho Romano y los juristas Comentadores, que fueron relevantes a partir del siglo XIII. De la época de los Glosadores hay que mencionar a Irnerio, Accursio y Búlgaro. Y de la etapa de los Comentadores a Bartolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldis. Al conocer el pensamiento de estos juristas sobre el derecho natural estamos, por tanto, abarcando toda la época que se conoce como la Baja Edad Media y muy especialmente su siglo XIII, dedicando especial atención a dos pensadores singulares de este siglo como son Pedro de Bellapertica y Tomás de Aquino.

Accursio entre los Glosadores y Baldo de Ubaldis entre los Comentaristas sostuvieron que “el derecho natural está constituido por las tendencias naturales más importantes del hombre, entre las que destaca la libertad que naturalmente siente o experimenta toda persona y, en este lugar, se define la libertad atendiendo al derecho en que se fundamenta, que es el derecho natural”¹²⁰⁹. Por tanto, el derecho natural excluye cualquier tipo de sumisión de un hombre a otro hombre porque “bajo el derecho natural, todos los hombres nacen libres”¹²¹⁰. Los textos más relevantes son los siguientes: “al derecho natural pertenecen todas aquellas cosas que provienen del instinto y de la inclinación natural”¹²¹¹. Y en su comentario a la *Instituta* el eminente jurista Gayo dijo que “es derecho natural lo que la razón

¹²⁰⁹ Glosa b, *Digesto* 1, 5, 4.

¹²¹⁰ Glosa q, *Digesto* 1, 1, 4 Bartolo Sassoferrato, págs.22-23, 39.

¹²¹¹ *Digesto* 1, 1, 1, 3.

natural constituyó entre todos los hombres”¹²¹². Y los mismos autores sostienen que son de derecho natural la igual libertad para todos los hombres así como la posesión común de todas las cosas. Tiene especial relevancia que, tanto Glosadores como Comentaristas, coincidieran en que “el derecho natural es siempre bueno y equitativo, y amigo del género humano”¹²¹³. La relevancia consiste en que nos encontramos ante una noción de derecho natural amplia, compleja y omnicomprendensiva de todo lo que se puede entender por naturaleza instintiva y racional.

2.1.- Por el Derecho natural la autonomía moral supera su individualismo.

Nosotros entendemos que, si el origen de los instintos y de las inclinaciones naturales del hombre se encuentra en la conciencia de su autonomía moral, en cuanto que, por ella, el hombre se considera no solo responsable de sus actos sino capaz de controlarlos y ordenarlos “constituyéndose en una ley para sí mismo”¹²¹⁴, el reconocimiento de esa responsabilidad como un derecho natural viene a explicar y perfeccionar la trascendencia y la proyección social de la autonomía moral, que no se concibe como reclusa en la pura individualidad. De este modo, puede decirse que por el derecho natural el hombre es una ley para sí mismo y para la comunidad, Pero si, tanto en el Digesto como en la Instituta, a esos instintos e inclinaciones del hombre se les consideró fuente del Derecho natural, parece necesario conocer el contexto jurídico- histórico en el que se incubaron, dentro del Derecho Romano, esas ideas sobre los instintos y la tendencias naturales que nosotros consideramos tan fundamentalmente vinculadas a la autonomía moral.

El Derecho natural estudia el carácter natural de sus normas y la autonomía moral el carácter autocéntrico de su exigencia de normatividad. En cierto modo, el

¹²¹² *Instituta* 1, 2, 1.

¹²¹³ Glosadores y Comentaristas.

¹²¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 14, 1128 a 31.

Derecho natural y la Autonomía moral son realidades consustanciales, complementarias. Podría decirse que existe una relación ontológica entre ellas. El concepto de “natural” coincide con el concepto de “autos,” en cuanto que, ambos se definen por estar animados por un principio intrínseco al que se deben la regularidad con que se producen los fenómenos naturales, ya sean de carácter orgánico o psicofísico. Y se distinguen en cuanto que, para Aristóteles, como vimos en el capítulo segundo, la naturaleza es el principio del movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales y en el *autos*, ese principio inmanente está constituido por el componente biopsíquico ordenado por la forma específica. Así como en el Derecho natural, el concepto de natural, es primordialmente una consecuencia del ordenamiento que se funda en la naturaleza humana, no debiendo su origen a la voluntad normativa de ninguna autoridad, de modo semejante la autonomía moral tiene su fundamento en la propia conciencia del hombre como un constitutivo esencial de la misma.

Desde otro punto de vista se dan también coincidencias y diferencias. Así el Derecho es un orden regulador de conductas y la autonomía regula su propia conducta, pero la diferencia es que, la conducta es extrínseca al derecho, mientras que es intrínseca en la autonomía. La conducta es lo que ha sido objeto de elección, pero en la autonomía, en esa elección está comprometida toda la persona, mientras que en el derecho natural no se trata de una conducta elegida sino naturalmente reconocida.

Algunos autores modernos han considerado la relación entre el derecho y la psicología. Todos los juristas romanistas en sus definiciones del Derecho natural, se hacen eco de las voces del mundo del Derecho Romano coincidentes en considerar las inclinaciones, los instintos y las tendencias como fuente del Derecho natural. Parece que existe una coincidencia en que, es la Justicia la que suscita más claramente en la conciencia determinados instintos, especialmente, en las reacciones que provocan los comportamientos escandalosamente injustos. Y en cuanto que, los

instintos son fuente del derecho natural, proyectan sobre éste su carácter de reacciones psicológicas específicas, permanentes y típicas de todo hombre, y, por ello, en vecindad inmediata con el sentimiento de autonomía moral.

2.2.- El siglo de la autonomía moral en Roma y Grecia.

Es evidente que, los juristas romanistas que antes hemos citado, no compartían el pesimismo que sobre la naturaleza racional habían sostenido ciertas filosofías que, como vimos en capítulos anteriores, hacían del hombre un minusválido incapaz de gobernarse a sí mismo; por el contrario, opinaban que la consideración de su suprema dignidad, se fundamenta en que estamos ante el único ser del universo capaz de conducirse con libertad.

En el año 1080 apareció, en la universidad de Bolonia, el jurista Irnerio que fue el primero en rescatar del olvido en que había permanecido durante cinco siglos, el Corpus Iuris Civilis, cuya Compilación por Justiniano había concluido en el siglo VI. Cuando Irnerio empezó a explicar el Corpus Iuris, alumnos y profesores de toda Europa quedaron deslumbrados ante la sabiduría jurídica de los romanos. En su comentario al concepto de “persona” que se encontraba en la *Instituta*, entre otras cosas, dijo: “El hombre es la más digna de todas las criaturas”¹²¹⁵. Parece claro que la inmersión en el estudio del Corpus Iuris Civilis le familiarizó a Irnerio con el pensamiento jurídico romano más antiguo y supo ver, que, en las normas más arcaicas practicadas por la sociedad romana, conocidas como “*Mores maiorum*” y compiladas en el año 491 (a.d.n.e.) en la Ley de las XII Tablas, latía un concepto del hombre, concretamente un concepto de persona que, a pesar de las contradicciones sociales de la época, afirmaba su aspiración a la autonomía moral en todas aquellas normas de comportamiento que se habían consolidado a través de los siglos y, habían sido sancionadas por la comunidad, como buenas y equitativas. Los historiadores se

¹²¹⁵ Irnerio *Instituta* 1.2.12.

refieren a las *Mores Maiorum* como una de las fuentes más antiguas del Derecho Romano arcaico.

Para el objetivo de esta tesis tiene interés si las *Mores maiorum* fueron vinculantes porque habían sido seguidas por los mayores, o si estuvieron dotadas, a priori, de algún tipo de juridicidad. “El profesor Kaser parece seguir esta segunda explicación en cuanto identifica los principios de los mayores con una especie de Derecho natural romano originario. También Giofredi piensa que los romanos no concebían su Derecho como costumbre, sino como algo **preexistente** a su misma aplicación”¹²¹⁶. De manera que podemos considerar la Ley de las XII Tablas como una de las primeras referencias al Derecho natural.

Irnerio, en el comentario al concepto de persona que acabamos de citar no hizo distinciones, esa dignidad se predicaba de todo hombre, cualquiera que fuera su credo y su situación social, por tanto, también se predicaba de los sometidos a la esclavitud porque, como dijo uno de los discípulos de Irnerio “el esclavo es naturalmente libre, y cuando se le manumite no se le da la libertad, sino que se le devuelve”¹²¹⁷. Sabemos que la cultura griega influyó sobre la civilización romana, pero si en el concepto de naturaleza racional siguen las ideas de Aristóteles, en la concepción de la persona los juristas romanos tienen un pensamiento más independiente de la cultura griega. En todo caso, los historiadores mencionan que, “a instancias de los tribunos de la plebe, el Senado, hacia el año 470 (a.d.n.e), tuvo que acceder a enviar una embajada a Grecia para que estudiara las leyes de Atenas, de donde los comisionados regresaron acompañados de un experto jurista llamado Hermógenes de Efeso”¹²¹⁸. Sin embargo existió una fuerte reacción contraria a lo que se consideraba como un peligro de helenización de la cultura romana que, como ha

¹²¹⁶ Citado por Torrent, Armando, en *Derecho Público Romano y Sistema de Fuentes*, Zaragoza, 1995, págs. 111-112.

¹²¹⁷ Citado por Moschetti, G., en *Eticitá nella glossa di Accursio*, en *Studia et Documenta Storie et Iuris*, 1969, pág. 45.

¹²¹⁸ *Historia Universal. Roma*, Editorial Salvat, 2004, pág. 57.

dicho el profesor Iturmendi, “aspiraba a oponer a la cultura y axiología griega una cultura y axiología propia como una creación original y brillante del Derecho romano; y cita un texto del Libro Segundo de las Cuestiones Académicas escrito en el año 45 (a.d.n.e) de Cicerón en el que éste dice que “hay quienes no aman las letras griegas y son muchos los que detestan su filosofía; otros aunque no lo reprochen, consideran indigno de los hombres de Estado que se ocupen de ella”¹²¹⁹ .

No es posible desligar el concepto de “libertad igual para todos” concebido como un Derecho natural del hombre, sin tener en cuenta que, la lucha de los plebeyos para conseguir los mismos derechos que los patricios, empezó en el siglo V (a.d.n.e) y, alcanzó sus conquistas más importantes cuatro siglos más tarde con la instauración del procedimiento judicial llamado “per fórmulas.” Ni el Digesto, ni la Instituta se produjeron en una campana de cristal sin contacto con la realidad. Lo que Justiniano recopiló en el Corpus Iuris Civilis fue la historia viva de la creación y evolución del Derecho Romano. Lo que ocurre es que, el retraso de cinco siglos en conocer el Compendio de Justiniano, puede llevarnos a fijar la atención en sus normas, olvidando el contexto social en que se produjeron.

Para una mejor comprensión de la relación, entre la autonomía moral y el Derecho natural, nos parece de gran interés hacer una breve referencia al proceso de secularización del Derecho que tuvo lugar en Roma a partir del siglo V (a.d.n.e.).

El momento decisivo fue que, debido a las exigencias de la plebe, aquel Senado gobernado en exclusiva por los patricios, tuvo que aceptar la creación y la incorporación al Senado de los Tribunos de la plebe en el año 460 (a.d.n.e). A partir de entonces los Cónsules de los patricios y los Tribunos iban a protagonizar las

¹²¹⁹ Iturmendi Morales, José, *Acerca de Rudolf Von Ihering y el Sistema de los Juristas Romanos*, Madrid, pág.476. Madrid.

luchas y los debates para independizar, la aplicación de las normas, del monopolio de los cónsules y de los Pontífices, lo que llevó consigo una primera reivindicación de la autonomía política del ciudadano, en cuanto que las resoluciones judiciales dejaban de ser impuestas unilateralmente y, el juez tenía que escuchar tanto a los pretores representantes de los cónsules como a los ediles representantes de los tribunos de la plebe. Con esta inicial reivindicación de la autonomía moral, lo que se pretende es que, las resoluciones judiciales, se elaboren, ponderando objetivamente, los hechos y las circunstancias. Así, la norma aplicable no procede primordialmente de un agente externo, sino de los propios hechos, cuyos protagonistas han sido las partes discrepantes y a los que debe adaptarse la norma.

Hasta el año 130 (a.d.n.e) los litigios judiciales se habían desarrollado bajo el protagonismo del Pontífice-Magistrado, tenían un carácter marcadamente religioso y se realizaban mediante gestos y formulas exclusivamente orales, rígidas e invariables. En la aplicación del derecho no estábamos ante en una situación de autonomía sino de sumisión moral. Sin embargo, en la época clásica del Derecho romano, se abolió aquél sistema procesal sacral, sustituyéndolo, como ya hemos dicho, a partir del año 130 (a.d.n.e.) por el procedimiento escrito “*per fórmulas*” Si algo cabe destacar en los cambios introducidos en el procedimiento “*per formulas*” es el amplio campo reconocido a la autonomía moral: “las partes eligen al juez, los Tribunales son colegiados, la fórmula escrita absolutamente desprovista de alusiones sacrales, se redacta para que sirva de instrucción y conocimiento a los miembros del Tribunal, la estructura del litigio es de carácter lógico formal con la utilización del silogismo judicial que ha permanecido hasta hoy”¹²²⁰.

La Ley de la XII Tablas fue el primer derecho escrito en la historia de Roma. Esto quiere decir que, hasta el año 491 (a.d.n.e.) en la República, los cónsules y antes los Pontífices, eran los que, con un amplio margen de arbitrariedad, resolvían

¹²²⁰ Betancourt, Fernando, *Derecho Romano Clásico*, Universidad de Sevilla, 1995, págs. 132 y 146.

oralmente los conflictos. El monopolio jurídico pontifical empieza a quebrarse desde el momento en que se procede a la publicación de la Ley de las XII Tablas en el año 450 (a.d.n.e.), hasta entonces, celosamente guardadas por los Pontífices. Todavía podían conocerse las reglas fundamentales de propiedad, familia, herencia, obligaciones, delitos, pero se trataba de unas reglas que resumían los intereses ligados a la vida y suerte de los patricios. “Pero lo cierto es que los Pontífices monopolizaron el saber jurídico, y, el único modo de conocer los formularios jurídicos y el calendario de los días en que se podía reclamar justicia, era entrar a formar parte del Colegio Pontifical, porque los Pontífices seguían conservando los secretos de su aplicación, pero con la publicación escrita de la Ley de las XII Tablas se dieron los primeros pasos para la secularización del Derecho”¹²²¹.

En la Ley de las XII Tablas no se distingue ya, como era habitual hasta entonces, entre patricios y plebeyos, sino que las referencias se hacen ahora entre ciudadanos y esclavos. Con la Ley de las XII Tablas los plebeyos lograron una mayor certeza del Derecho, con normas escritas comunes para ambas clases, que ponían un límite al arbitrio patricio-pontifical en la interpretación de los mores maiorum, y, desde este punto de vista, las XII Tablas representan uno de las primeras expresiones de cómo, la conciencia de la autonomía moral, se proyecta en el reconocimiento del ciudadano como sujeto de un Derecho natural inviolable.

Para explicar la relación entre la autonomía moral y el Derecho natural, las referencias a los Glosadores y Postglosadores del Corpus Iuris no deben contemplarse como un recurso al simple argumento de autoridad, aun cuando, en este caso, se trata de una autoridad que se mantuvo viva hasta el siglo XVIII, sino, sobre todo, que cuando esos juristas se refieren tan reiteradamente a las inclinaciones y tendencias del hombre como fuentes del derecho natural, hay que hacer un ejercicio de repensar el pasado desde el presente para interpretarlo justamente, y así podamos

¹²²¹Torrent, Armando, op.cit., pág. 248.

concluir que, los contenidos del Derecho natural no se dieron llovidos del cielo, sino que constituyeron la reivindicación, durante siglos, de los pueblos marginados de la vida política, de lo que es un ejemplo la creación de los Tribunos de la plebe, institución que ya, en sí misma, fue un logro arrancado a las anquilosadas tradiciones sociales de Roma.

En definitiva, es la aspiración a la autonomía moral la que llevó, a quienes por ser considerados ciudadanos de segunda clase estaban excluidos del auto-gobierno, a imaginar los contenidos del Derecho natural y, no deja de tener interés, que este proceso hacia una mayor autonomía en la administración de la justicia, coincidiera en el tiempo, con el que también se produjo en las ciudades de Grecia en el siglo V (a.d.n.e.)

Para nosotros, en esta tesis, se trata de una reivindicación protagonizada por la conciencia individual del hombre, porque situamos en su ser más íntimo, el origen de donde surgen esas tendencias e inclinaciones que le exigen auto-normarse, no solo para evitar el caos de la animalidad desenfrenada de su microcosmos, sino, sobre todo, por el reconocimiento de que, la convivencia pacífica del hombre en su comunidad debe aceptar que, la aspiración constante a la autonomía, debe proyectarse en un conjunto de principios y normas no escritas que constituyen un Derecho natural de todo hombre. Con el reconocimiento de unos derechos en el mismo ámbito de la conciencia, se producen simultáneamente la exigencia y la gratificación que surgen del íntimo sentimiento y búsqueda del orden, del que, el propio instinto de conservación originario le sirve de orientación.

Hemos empezado recordando al jurista romanista Irnerio. Hasta el comienzo de la Baja Edad Media -siglos XI, XII y XIII (d.d.n.e.), el jurista europeo ignoraba la existencia de la Compilación de Justiniano y, por tanto, ignoraba que el Derecho Romano tuvo que realizar su propio proceso de secularización y, desconocía

también, que, la razón profunda de ese proceso, estuvo en la reivindicación por los ciudadanos de una mayor autonomía política que, ofrece la particularidad histórica, de haber coincidido en el tiempo con la reivindicación de la autonomía cívico-política que tuvo lugar en las ciudades griegas. El siglo V (a.d.n.e.) es el siglo de la autonomía moral en Atenas y en Roma.

2.3.- El fin de la naturaleza humana no está fuera ni más allá de sí misma porque es inmanente a la propia naturaleza.

Aristóteles. del que Tomás de Aquino había hecho su fiel compañero, puso firmes cimientos para una comprensión de lo que podemos entender como autonomía moral y, en su idea antropocéntrica de la moralidad, sostuvo que el hombre no está constituido por la yuxtaposición de dos elementos diferentes – animalidad y racionalidad- que se unen para formar la sustancia, sino de dos momentos ontológicos que el análisis puede distinguir en esa unidad sustancial caracterizada por su forma específica. Y en virtud de ese análisis, decimos que el género animal y la forma racional, constituyen la sustancia hombre, real, concreta e indiferenciada. Y es la forma la que da lugar a que los elementos corporales se organicen de tal manera que hagan posible esa entidad sustancial que llamamos hombre. Se pregunta Aristóteles: “¿Por qué **esto**, o bien, por qué este cuerpo que tiene **esto**, es un hombre? Por consiguiente estamos preguntando por la causa de la materia, que no es otra que la forma, que es la causa por la que aquello es algo concreto”¹²²².

Es evidente y, tiene una trascendencia decisiva, que la pregunta recae sobre los elementos físico-biológicos ¿por qué estos elementos materiales son un hombre? Es decir, se pregunta por la causa que ha transformado la materia, el cuerpo en este caso, en un hombre. Y la respuesta, nos dice Aristóteles, ha de buscarse a través de la función realizada por la forma específica, a la que se debe la organización de esos

¹²²² Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, 8, 1017b, 10-25

elementos físico-materiales que han devenido en un cuerpo personal. “Puesto que lo que es compuesto de algo, y lo es de tal modo que el todo constituye una unidad, no es como un montón o una mezcla, sino como una unidad sustancial. Pues bien, esto es la entidad de cada cosa, ya que esto es la causa primera de su ser. Así son lo mismo Sócrates y aquello en que consiste el ser de Sócrates.”¹²²³ “Es pues evidente que, en el caso de realidades primeras (hombre) y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo”¹²²⁴.

Así, mientras que para Aristóteles las inclinaciones naturales, la concupiscencia y los instintos del hombre tienen su origen en esa unidad sustancial que está constituida por la animalidad y la racionalidad, para Tomás de Aquino que, en su afán de huir de Platón, se echa en brazos de la teoría hilemórfica de Aristóteles, la Ley natural –no el Derecho natural- definida como la participación del hombre en la Inteligencia divina, reconduce los instintos, la concupiscencia, las tendencias y las inclinaciones naturales del hombre, de tal modo que, al mismo tiempo que son fuente de la Ley natural, quedan ordenadas dentro del Plan Divino de la Creación: “La existencia de la razón divina en las personas humanas se realiza a través de la ratio participata, que es llamada ante todo, Ley natural. Todos conocen la verdad de algún modo, al menos en lo que se refiere a los principios comunes de la Ley natural”¹²²⁵. “El hombre como el resto de la Creación participa de algún modo de la Ley Eterna. Y el ser humano participa de la Ley eterna a través del intelecto, que es la ratio participata que le hace conocer cosas que son esencialmente buenas porque son realidades divinas”¹²²⁶.

Si, como dijeron los juristas romanistas en sus comentarios sobre el Corpus Iuris Civilis, las inclinaciones, los instintos y las tendencias naturales del hombre son fuente del Derecho natural, ¿cómo se concibe la transformación de esos

¹²²³ *Ibd.*. Libro VII, 17, 1941a 20-27 y 1041b 5-13.

¹²²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 6, 1032a, 5.

¹²²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q.93, art.2

¹²²⁶ Comentarios a la Ética & 2083.

instintos naturales en realidades divinizadas, teniendo en cuenta que para Aristóteles el concepto de Creación era inconcebible? Aristóteles, como hemos visto en las citas anteriores, ha insistido en que el hombre es una unidad sustancial, de modo que, en su *Metafísica*, el concepto de forma no se contrae exclusivamente a la razón, sino que por forma entiende Aristóteles lo que constituye la esencia de una entidad: “Y llamo forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera como es la sustancia en el caso del hombre.”¹²²⁷ Así, en este caso, no cabe imaginar que la razón del hombre funcione al margen del cuerpo o este al margen de la razón, En el proceso de transformación del semen originario actúa una fuerza inmanente a la materia animal, a la que Aristóteles llama la forma específica, de la que emerge la organización de esa entidad única y singular que es el hombre. “La entidad es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta lo que llamamos entidad compuesta”¹²²⁸.

Tomás de Aquino utilizará a Aristóteles y, al mismo tiempo que dirá que “el hombre no es una mezcla de dos elementos distintos, sino una unidad sustancial de cuerpo y alma, dirá que el alma es creada, que el entendimiento agente, que es una potencia del alma, está unido con el cuerpo pero no se confunde con él. Y que la corrupción que era propia del compuesto según Aristóteles, para Tomás de Aquino no alcanzará al compuesto porque el alma es incorruptible por inmaterial e incorpórea.”¹²²⁹. El alma, para Tomás de Aquino, es la forma sustancial del cuerpo pero no se identifica con él, en cierto modo está de visita, aunque es un visitante generoso y se ha presentado con una serie de potencias que el cuerpo puede utilizar para expresarse, como esa potencia del alma que es el entendimiento agente que es una forma del cuerpo pero que al mismo tiempo es imperecedero e inmaterial.

¹²²⁷ Aristóteles, *Metafísica*. Libro VII, 7, 1032b

¹²²⁸ Aristóteles, *Metafísica*. Libro VII, 11, 1037^a, 2830

¹²²⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 2, 76, párrafo 13

2.4.- El entender del alma intelectual no se ejecuta con órgano corporal.

Tomás de Aquino es un teólogo mágico y con enorme soltura simultanea lo inmanente a la naturaleza con la trascendencia divina. Y para él no constituye ningún problema que la inmanencia sea un hecho empírico y la trascendencia sobrenatural sea un argumento de fe. En la teoría hilemórfica aristotélica que constituyó, no solo la réplica más rotunda al idealismo platónico, sino, sobre todo, una concepción del mundo y del hombre donde la autonomía moral encontraba por primera vez una explicación coherente, sostiene Aristóteles que la forma específica es inmanente a la naturaleza humana, y, por tanto, afirma que la generación y la extinción constituyen la forma de ser del compuesto de materia y forma. Cuando Tomás de Aquino dice asumir la teoría hilemórfica y por ello afirma que el hombre no es un *mixtum compositum*, sino una unidad sustancial de alma y cuerpo, parece que está defendiendo la misma teoría de Aristóteles y, sin embargo, no es así. Entre otras razones, porque tiene una idea de la forma y del cuerpo que están más cerca del odiado Platón que del amado Aristóteles y, haciendo lo que llamaríamos un gesto de condescendencia, dice que “no existe impedimento para que la substancia intelectual que es el alma humana sea la forma del cuerpo”¹²³⁰.

No es que Tomás de Aquino despotriqué como Platón contra el cuerpo porque, como ya sabemos para él los instintos, la concupiscencia y las tendencias naturales son fuente de la Ley Natural (no Derecho natural), sino que lo que ocurre es que, cuando trata del alma, lo hace con tal exaltación teológica que, inevitablemente, se produce lo que hoy llamaríamos un agravio comparativo con respecto al cuerpo. Estamos muy lejos de la metafísica de Aristóteles para quien la materia tiene ontológicamente la categoría de entidad: “Por otra parte, es evidente que también la materia es identidad. Efectivamente, en todos los cambios hay algo que es sujeto de los cambios”¹²³¹.

¹²³⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Libro II capítulo 68, párrafo 4.

¹²³¹ Aristóteles, *Metafísica* Libro VIII, 1, 1042a, 5-35.

Por el contrario, Tomás de Aquino, a esa forma específica que se une al cuerpo, la concibe unida pero independiente del cuerpo, “porque el entender del alma intelectual no se ejecuta con órgano corporal y, por eso es necesario, que aquel principio, por el que el hombre entiende, que es el alma intelectual y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella”¹²³². “Y no es necesario que, si el alma es forma del cuerpo, que todas sus operaciones se realicen mediante el cuerpo y, por ello, todas sus potencias sean actos del cuerpo. Pues, ya se demostró que el alma humana no es una forma totalmente inmersa en la materia, porque, de todas las otras formas, es ella la que está más elevada sobre la materia. Luego puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo, es decir, independizándose de él para obrar, pues el alma tampoco depende del cuerpo en cuanto al ser”¹²³³.

Nada que ver con la afirmación de Aristóteles de que la forma específica es de carácter inmanente y de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos entidad compuesta. Y cuando dice que la causalidad de la forma específica es inmanente se refiere a su actuación sobre ese conjunto de actividades y funciones vitales, endógenas, cuya estructuración y organización por la forma da lugar a nuevo ser, constituido por la unidad sustancial de cuerpo y alma. “Ahora bien, replicaría Tomás de Aquino, el alma es del género de las sustancias intelectuales que no pueden existir si no es por vía de creación. Luego el alma humana aparece en la existencia por creación divina”¹²³⁴. Finalmente su discrepancia con el antropocentrismo aristotélico es inevitable: “La acción de un compuesto de materia y forma no es solo de la forma ni solo de la materia, sino del compuesto. Pero como la acción se atribuye al ser, y el ser del compuesto es por la forma, luego por ella obra. Si pues la sustancia intelectual estuviese compuesta de materia y forma, el entender

¹²³² Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Libro II cap.68 párrafo 10.

¹²³³ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 2, cap. 69, párrafo 7.

¹²³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Libro II, cap. 88, párrafo 3.

se atribuiría al compuesto. Tal falsedad es evidente. Luego la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma”¹²³⁵.

La teoría del conocimiento de Tomás de Aquino no tiene nada que envidiar a la de Platón que decía que, las cosas sensibles despertaban las formas que estaban como dormidas en el alma que las había visto cuando cabalgaba por los cielos en la otra vida, como explicamos en el primer capítulo: “En consecuencia, si el entendimiento fuese cuerpo no recibiría las formas inteligibles de las cosas sino individualizadas. Y como el entendimiento entiende las cosas en virtud de las formas de las mismas que tiene en sí, no entendería lo universal, sino solamente lo particular; cosa evidentemente falsa. Por tanto ninguna substancia intelectual es cuerpo”¹²³⁶.

“El alma se une al cuerpo como su propia forma: Pruebas: lo que hace que una cosa se convierta de ser en potencia a ser en acto, es forma y acto de la misma. Es así que por el alma pasa el cuerpo de ser en potencia a ser en acto, pues vivir es el ser del viviente, ya que el semen antes de la animación es solo viviente en potencia y por el alma se hace viviente en acto. Luego el alma es la forma del cuerpo animado”¹²³⁷. No es fácil digerir cómo el alma y el semen interactúan para dar lugar a un ser viviente. Parece que Tomás de Aquino acepta el concepto aristotélico de forma pero, mientras que la forma del aquinatense no sabemos cómo transforma la materia corporal para hacer de ella la sustancia hombre, Aristóteles ya nos ha dicho que la forma es inmanente a la materia corporal y, cómo es la forma específica la que organiza eso que es el cuerpo, para que pueda ser un hombre. Parece que Tomás de Aquino cree haberse explicado recurriendo al concepto de potencia pero ¿qué hace la potencia? O su sola invocación es taumatúrgica, o el tránsito de la materia orgánica

¹²³⁵ *Ibd.*. Libro II, cap. 50, párrafo 4 y 5.

¹²³⁶ *Ibd.*. Libro II, cap. 49, párrafo 4.

¹²³⁷ *Ibd.*...Libro II, cap.57, párrafo 15.

a un cuerpo personal, requiere, como sostiene Aristóteles, una intervención física transformadora.

Realmente no es que Tomás de Aquino niegue la autonomía moral del hombre, sencillamente, es que la hace imposible porque su concepto de forma que actúa para determinar a la materia corporal elude aquel carácter de acción inmanente con la que Aristóteles define la forma específica, y, como lo que actúa sobre un ser tiene, según sus mismas palabras, que tocarle físicamente, lo resuelve diciendo que “ese toque es de carácter virtual y por eso se dice que el alma humana es como el horizonte o confín entre lo corpóreo y lo incorpóreo, porque, aunque es forma del cuerpo es, sin embargo, substancia incorpórea”¹²³⁸.

Probablemente donde mejor se aprecia lo que nosotros entendemos como el fundamento de la autonomía moral, es en la explicación que da Aristóteles para definir el carácter dinámico de la forma :“la materia está en potencia en cuanto que puede alcanzar la forma específica, y una vez que está en acto, está ya en la forma específica. La actuación es, el fin, y la forma es ese acto o actuación; el resultado final consiste en el propio ejercicio que realiza la forma y, por ello, no posee ningún fin distinto más allá de sí misma, sino que ella misma es el fin.”¹²³⁹ Esta identificación de la forma con el fin quiere decir que, para Aristóteles, su teleología tiene un sentido inmanente, de acuerdo con el cual, el fin de la Naturaleza es la actualidad de las formas y éstas no tienen fin alguno fuera ni más allá de sí mismas. ¿Puede definirse mejor la autonomía moral?

Por el contrario, de la interpretación que de la teleología aristotélica hace Tomas de Aquino resulta la absoluta negación de la autonomía moral, porque el fin, al que todas las cosas tienden, no se encuentra inmanente en ellas sino que está fuera de ellas, en cuanto que solamente el Fin Último y Divino es el que les otorga su

¹²³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro II, cap.56, párrafo9; Libro 2,cap. 68, párrafo 6.

¹²³⁹ Aristóteles, *Metafísica* IX, 8, 1050a,15-35; 1050b-2

sentido y las ordena hacia Él. La consecuencia es que el hombre deja de percibirse como el dueño de su propia vida y con la responsabilidad de gobernarse a sí mismo, para permanecer siempre pendiente de que, cada uno de los fines que persiga en su vida, estén ordenados y relacionados con ese Fin último, ajeno y externo a su propia realidad existencial: “Dios es la primera causa en el orden de causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por lo tanto, es más Fin de cualquier cosa que el propio fin próximo de cada una”¹²⁴⁰. “Los diferentes fines están ordenados al Fin último porque Dios gobierna el mundo mediante fines”¹²⁴¹.

En definitiva, para explicarnos con una metáfora, podríamos decir que la autonomía moral es como un puente en el que un pilar está constituido por el *autos* que es la materia psico-biológica de donde proceden las inclinaciones, tendencias y concupiscencias y, el otro pilar es la exigencia de normatividad que sería como una forma específica inmanente en el *autos* que, partiendo de las tendencias e inclinaciones, se dicta esas reglas de comportamiento que hacen posible la convivencia del hombre consigo mismo y con la comunidad. La entidad de la norma, como forma, es una actividad que por su carácter inmanente empieza y termina en el *autos*. Tomás de Aquino siguiendo, su sistema, empieza afirmando que también para él la autonomía moral es como un puente, pero un pilar está constituido por la realidad psico-biológica del hombre y el otro pilar está en la *ratio participata* de la Ley divina, con lo que, en definitiva, esa autonomía concebida por el teólogo, queda unida al mismo carro de la Revelación y el dogma como lo habían hecho los otros escolásticos.

¹²⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 3. cap. 17, párrafo 5

¹²⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*: I. q.105, art. 5.

III.- LA DISTINCIÓN ENTRE DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL.

Entre las definiciones del Derecho natural comentadas por el jurista Ubaldo de Ubaldis habría de tener especial relevancia la que destaca su carácter bondadoso para el hombre: “el Derecho natural es siempre bueno y equitativo y amigo del género humano.”¹²⁴² Juristas y teólogos asumieron con entusiasmo esa definición pero cada uno lo hizo dentro del universo que consideraban el más propio de su ideal del mundo y del hombre. Para los juristas, en general, esa bondad del Derecho natural era una proyección de la razón natural cuyas tendencias e instintos constituían la fuente de ese Derecho. Para los teólogos esa bondad era una proyección en el hombre de la Bondad de Dios, una participación del hombre en la Inteligencia divina, lo que hacía posible que sus inclinaciones y tendencias devinieran en fuente del Derecho natural. La teología escolástica se iba a enfrentar en la interpretación del Corpus Iuris Civilis con un problema semejante al que tenía que hacer frente con el descubrimiento en las mismas fechas de las obras de Aristóteles: la separación entre las exigencias de la razón y las de la fe.

“En la Edad Media, ha dicho E. Gilson, la reflexión filosófica no puede ejercerse sobre otra cosa que no sea la Revelación, cuya expresión definitiva es el dogma. Consiguientemente la realidad es, en esta época, directamente sentida y pensada como religiosa. Lo que hay que comprender y explicar es, más que lo que los ojos ven, lo que los Concilios han definido en lo tocante al origen del mundo y del hombre, así como sus destinos; y ese es un hecho de importancia decisiva si queremos explicarnos el carácter religioso de los grandes sistemas medievales.”¹²⁴³

¹²⁴² Ubaldo de Ubaldis. *Comentario 4, a Digesto 1,1,4*

¹²⁴³ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., pág. 724.

Cuando, en el siglo XI (d.n.e.) la cultura jurídica europea empieza a conocer el *Corpus Iuris Romanorum*, este conocimiento se produce en dos etapas: la inicial, que consiste en las Glosas que hacen algunos juristas a las particularidades e instituciones del Derecho romano tal y como se describen en el texto del *Corpus Iuris*, y, una segunda etapa, que empieza a finales del siglo XIII y que corresponde a los Comentadores, que se diferencian de los anteriores en que estos no se limitaron a estudiar el *Corpus Iuris*, sino que lo aplicaron en los Tribunales, y a este derecho romano, reelaborado por los juristas Comentadores, se le conoció como *Ius Commune*.

No es infrecuente que en la historia un mismo hecho pueda dar lugar a reacciones totalmente diferentes. Así mientras en Roma, en el año 509 (a.d.n.e.) la aplicación en los Tribunales de los *Mores Maiorum* recogidas en la Ley de las XII Tablas, provocaron en la jurisprudencia romana la iniciación de un proceso de secularización del Derecho, por el contrario en los siglos XII y XIII (d.n.e.) la aplicación del *Ius Commune* desató el proceso inverso de sacralización del Derecho natural por obra de la teología escolástica.

3.1.- La tendencia a la bondad y a la equidad no pueden tener su fundamento en el hombre.

Al parecer el origen de la discrepancia entre juristas y teólogos se fundamentó en que los teólogos veían claramente la mano de Dios en esa definición que del Derecho natural daban los Glosadores del *Corpus Iuris*, cuando decían que en éste se distinguían dos vertientes: una, la que se refiere a la igual libertad de todos los hombres y a la común posesión de todas las cosas y, la vertiente que sostiene que el derecho natural es siempre bueno y equitativo y amigo del género humano. Para los juristas del *Ius Commune* se trataba de un único Derecho natural. Sin embargo, esa referencia a la bondad y a la equidad dio pie a la Teología escolástica, para iniciar el proceso de sacralización de la autonomía moral, basándose en dos cuestiones

fundamentales: el hombre no es capaz de generar bondad ninguna por sí mismo si no está asistido por Dios y, en segundo lugar, ya San Pablo había dicho: “En verdad cuando los gentiles guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley (de Moisés) están **escritos** en su corazones, siendo testigo su conciencia y las sentencias con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan”¹²⁴⁴.

Va a ser en los siglos XII y XIII cuando las discrepancias en torno al concepto de Derecho natural van a adquirir su máximo relieve y trascendencia. Con la aplicación en los Tribunales del *Ius Commune* la jurisprudencia en la Edad media, gozaba de una amplia libertad porque, en la búsqueda de la norma aplicable, lo prioritario y principal eran el hecho y sus circunstancias en donde su apreciación de la equidad era lo que determinaba su resolución, porque en esa época era justo y tenía fuerza de ley lo que era equitativo, sin que fuera imprescindible que estuviera sancionado por una voluntad jerárquica. Fue la edad de oro, de la jurisprudencia y de la autonomía moral, que, inmediatamente, resultó insoportable para los teólogos. Al fin y al cabo, para los neoplatónicos seguía siendo cierto lo que ya había anunciado Platón: “hay algunos filósofos tan estúpidos que creen que se van a gobernar mejor por sí mismos que protegidos por los reyes y la divinidad”¹²⁴⁵.

Pedro de Bellapertica de una forma un tanto fundamentalista diríamos hoy y, Tomás de Aquino de una manera más sutil y filosófica, sancionaron el carácter divino del derecho natural. “Bellapertica negó que las tendencias e inclinaciones que naturalmente se dan en el hombre tuvieran la posibilidad de crear derecho natural ninguno. Los primeros principios de la razón natural son de derecho divino y, solamente consideraba como derecho natural, a esa actividad racional del hombre

¹²⁴⁴ San Pablo, *Epístola a los Romanos*, 2. 14-16.

¹²⁴⁵ Platón, *Fedón*, Editorial Gredos, 2008.

exigida por las necesidades históricas.”¹²⁴⁶ Pedro de Bellapertica, de este modo, aprovechó las dos vertientes del derecho natural, para blindar divinamente a una, y poner en la calle a la otra, siempre sometida a la posibilidad de cambios y derogaciones. Conviene recordar que esa aureola de divinidad, en el concepto de Derecho natural, no se encontraba por ninguna parte ni en el Digesto ni en los Instituta. En todo caso, el Derecho romano desde el siglo V (a.d.n.e) había iniciado ya, un proceso de secularización y autonomía, que había superado aquella etapa de los Pontífices-Magistrados, como ya hemos visto anteriormente.

Por el contrario, Tomás de Aquino, coherente con su aparente asimilación de la Metafísica y la Ética de Aristóteles, y con escándalo para la escolástica de su tiempo, se manifestó a favor de considerar a las inclinaciones y tendencias naturales del hombre como fuentes del derecho natural. Ahora bien, lo hizo de tal forma, que probablemente, nadie en la historia del pensamiento moral, ha llegado a negar tan rotundamente la autonomía moral pareciendo que la defendía: “La existencia de la razón divina en las personas humanas que se realiza a través de la *ratio participata*, es llamada, ante todo, Ley natural. Todos conocen la verdad de algún modo, al menos en lo que se refiere a los principios comunes de la Ley natural. El hombre, como el resto de la Creación, participa de algún modo de la Ley divina. Y el ser humano participa de la Ley eterna a través del intelecto, que es la *ratio participata*, que le hace conocer cosas que son esencialmente buenas porque son realidades divinas”¹²⁴⁷.

Si criticábamos a Platón porque usaba de la divinidad a su antojo y hasta llegaba a sostener que podía albergar odio hacia sus criaturas por su mal comportamiento, de Tomás de Aquino hay que decir que, con su brillante inteligencia, siempre establece, como premisa mayor de sus espléndidos silogismos, que el Ser de Dios y el ser del hombre se relacionan analógicamente. Y a partir de

¹²⁴⁶ Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y Ley Natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, pág. 119.

¹²⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II. q.91, art.2; y en *Comentarios a la Ética*, &2083.

aquí, evidentemente, el ser inferior, que es el creado, no solo depende para todo del Ser superior sino, que, en todas sus actuaciones morales o se somete o se aparta de Él. Pero esa sumisión y dependencia ontológica no le impide a Tomás de Aquino defender al mismo tiempo la libertad del hombre. Y sostiene que Dios no es un Legislador externo que impone sus normas a los comportamientos del hombre, porque en ese caso el hombre no sería un ser libre, sino que Dios es el Fin al que todas las cosas – como señala la Ley natural – han de tender libre y naturalmente, “porque es manifiesto que Dios a través de su providencia, ordena hacia el Bien Divino, a través de fines”¹²⁴⁸. Y más, rotundamente si cabe, lo confirma en este otro texto: “Ahora bien, gobernar y regir con providencia no es otra cosa que mover las cosas hacia su fin intelectualmente. En consecuencia, Dios gobierna y rige con su providencia cuanto se mueve hacia el fin, ya se mueva corporalmente o ya espiritualmente, tal como se dice que quien desea es movido por lo deseado”¹²⁴⁹.

Hay una preocupación en Tomás de Aquino por no desviarse de los postulados fundamentales de la Ética de Aristóteles, con lo cual tiene que mantener una cierta ambigüedad entre el respeto a la libertad y a la razón del hombre y las exigencias de la fe revelada. Y pretende sortear el peligro de que la Ley natural sea concebida como un mandato extraño a la naturaleza de las cosas, y, para ello, se sirve del concepto del “telos” aristotélico con el que cree que podrá eludir el insoslayable carácter imperativo de la Ley natural, y afirma que, en realidad, los contenidos de esa Ley natural, como participación de la Inteligencia Divina, lo que hacen es señalar los fines a los que libremente tienden los hombres.

Para Tomás de Aquino no hay contradicción entre la autonomía moral y esa ordenación que la Divina Providencia realiza, a través de los diversos fines, para conducir todo hacia el bien divino. Lo que ocurre es que, casi se roza la

¹²⁴⁸ *Comentarios a la Ética* &1973.

¹²⁴⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 3, cap.64, párrafo 4.

prestidigitación mental, cuando se constituye el recurso a la Heteronomía divina en el fundamento de la Ley natural y, por otra parte, se reconoce un enigmático espacio en el que el hombre puede ejercer su autonomía porque puede elegir entre diferentes medios para alcanzar los fines. Pero el problema de la heteronomía moral no radica solamente en la obligada jerarquía externa de las normas, sino, sobre todo, en la pretendida existencia de un modelo sobrenatural que no puede renunciar, en cuanto que es una manifiesta y amorosa Providencia, a señalarle al hombre cuáles son las mejores vías y medios y cuáles son los menos indicados, y que, desde el primer momento, constituyó el monopolio del llamado Magisterio Eclesiástico sobre moral y costumbres. Puedes elegir, pero mucho cuidado con lo que haces. Ya había dicho el teólogo Conrad Koellin que “la Ley natural está en Dios al menos causalmente, e imprimió y grabó esa Ley, no con tinta, sino en las vísceras del hombre”¹²⁵⁰.

3.2.- No hay Derecho más digno de este nombre que el Derecho Canónico.

A partir del siglo XI, la teología cristiana que carecía no solo de cultura filosófica para explicar todo lo que implicaba la divinización de Jesús de Nazareth, sino también, de un sistema jurídico para orientarse en una sociedad a la que no acababa de llegarle el inminente fin de los tiempos anunciado en el Evangelio y por San Pablo, se encontraron con que, en el Corpus Iuris Romanorum, había todo lo necesario para organizar los derechos y deberes de la nueva sociedad surgida de los escombros de la Roma Imperial, pero tenía, ese Cuerpo de sabiduría jurídica, el inconveniente de ser un saber puramente racional y pagano, y se entregaron a una lucha que duraría siglos, para reorientar toda la ciencia del Derecho dentro de los dogmas de la Revelación cristiana.

La batalla se desarrolló, no tanto en los contenidos más utópicos del Derecho natural, como el principio de la libertad y de la propiedad – la *omnium una libertas*

¹²⁵⁰ Koellin, Conrad, *Comentarios*, I-II, q.90, art.3.

y la *communis omnium possessio*-, como en los contenidos que se referían a las inclinaciones, concupiscencia e instintos naturales del hombre como fuentes del Derecho natural. “Pertenecen al Derecho natural todas aquellas cosas que provienen del instinto y de la inclinación natural”¹²⁵¹ Difícilmente el concepto de autonomía moral puede encontrar un texto más autorizado y sostenido por la tradición más antigua, para legitimarse como fundamento del comportamiento moral del hombre: la conciencia, la voluntad y la razón del hombre no tienen que buscar fuera de sí mismos – del autos – las causas y los motivos para su actuación moral. Y recalca el mismo jurista: “Porque el Derecho natural es específico y propio del instinto y de la inclinación natural”¹²⁵². Es Derecho natural aquello que es innato a la razón humana, es decir, lo que viene dado con la conciencia moral del hombre antes de que intervenga ninguna constitución positiva.

Así dio comienzo una reivindicación que le acompañará al hombre mientras viva. Irnerio, en la universidad de Bolonia, desempolva en el siglo XI (d..n.e) los códigos del *Corpus Iuris Romanorum* y, en ese mundo medieval de señores feudales y siervos de la gleba, se oyen, por primera vez, las sentencias del Digesto y la Instituta sobre el Derecho natural. Pero también, en la Baja Edad Media, hacia el año 1059, con la curiosidad de Irnerio concurrió un hecho que habría de jugar a favor de una recuperación y actualización del Derecho romano, que fue la llamada guerra de las investiduras. “En efecto, el Derecho Romano era el instrumento ideológico más útil y poderoso para enfrentarse a las pretensiones del papado y, de este modo, se convirtió en el referente natural para los teóricos del bando imperial en su búsqueda de una doctrina política independiente de toda base religiosa”¹²⁵³. No deja de ser esclarecedor que en el siglo XIII, en pleno fervor religioso de la Cristiandad, Rogerio Bacon llegara a decir que “no hay más Derecho digno de este nombre que el Derecho Canónico”¹²⁵⁴.

¹²⁵¹ Baldo de Ubaldis. *Comentario* nº 14 al Digesto, 1, 1, 3.

¹²⁵² *Ibd.*. *Comentario* nº 14 al Digesto 1, 1, 5.

¹²⁵³ Betancourt, Fernando, op.cit., pág. 114-115.

¹²⁵⁴ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit., págs. 548-549.

Nos parece que la postura de Tomás de Aquino en esta cuestión no está exenta de cierta e inevitable contradicción. Hay un texto en el que parece que el gran teólogo sostiene una opinión determinada sobre la función de la razón en la conducta moral y, otro texto, en el que parece que sostiene la contraria. “Pertenecen a la Ley natural (no Derecho natural) todas aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural. Todo ser siente inclinación natural a la operación que le es propia por razón de su forma.... Por eso, siendo el alma racional la forma propia del hombre, hay en todos los hombres una inclinación natural a **obrar conforme a la razón, y obrar así es obrar virtuosamente**”¹²⁵⁵. Ya dijimos anteriormente que, según Aristóteles, la forma específica es inmanente a la materia corporal y, por tanto, la forma no se identifica exclusivamente con la razón sino con el compuesto.

El otro texto dice: “La razón humana en sí misma considerada, no es regla y medida de las cosas, pero **los principios que naturalmente** le informan sí. En efecto, una cosa es la razón, ese instrumento calculador y moderador que poseemos los hombres, que en la actuación específicamente práctica se hace realidad en la prudencia, **pero que no se puede dar a sí misma todos los fines**, y otra distinta es el intelecto que, a diferencia de la razón, no discurre o razona, sino que fundamentalmente intuye los valores que hacen posible los bienes”¹²⁵⁶.

La ambigüedad está en afirmar, por un lado, que en el hombre se da una inclinación natural a obrar conforme a la razón y obrar así es obrar virtuosamente y, por otro lado, decir que no es la razón sino el intelecto, al que va a definir como “ratio participata”, quien intuye los valores de la conducta.

¹²⁵⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q.94, art.3, resp.

¹²⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, cita anterior.

Es un prodigio de síntesis. De Aristóteles utiliza la noción de intelecto pero divinizándolo y, de Platón, quizá a su pesar, se sirve de esa noción de intelecto para ofrecerla como “punto de encuentro” entre la divinidad y el hombre, ya que la participación del intelecto humano en la Inteligencia Divina es lo que permite a las ideas de equidad, de bondad, de bien, de justicia, de amor, etc., circular por este mundo. “El ser humano participa de la Ley eterna a través del intelecto, que le hace conocer cosas que son esencialmente buenas porque son realidades divinas”¹²⁵⁷. Y para que no haya dudas, en la Suma Teológica aclara: “En este punto el hombre no se diferencia del resto de la Creación, ya que toda ella participa de algún modo de la Ley Divina”¹²⁵⁸.

3.3.- *Participatio* y analogía.

Aristóteles nos enseñó a preguntar ¿cómo ocurre esa participación de lo humano en lo divino? que es la misma pregunta que por el mismo motivo le hizo a Platón. “Y lo mismo podíamos decir acerca de la Idea, pues si el Bien predicado en común de varias cosas es realmente Uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo, y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza”¹²⁵⁹.

Pero Aristóteles entra de lleno en la cuestión y añade: “Por otro lado al hablar de “participación”, Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los pitagóricos dicen que las cosas que son existen por imitación de los números. aquél dice, cambiando la palabra, que existen por “participación.” Y tienen ciertamente en común (pitagóricos y platónicos) el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Ideas”¹²⁶⁰.

¹²⁵⁷ *Comentarios a la Ética* &2.083.

¹²⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.91, art.2.

¹²⁵⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 6, 1096b, 34-35.

¹²⁶⁰ Aristóteles, *Metafísica* I, 6, 987b, 9-18).

En nuestra opinión el concepto de participación platónico, rescatado por Tomás de Aquino, hay que contemplarlo a la luz del concepto de analogía aristotélico, porque en esos dos conceptos está comprometida la teoría de la autonomía moral. Parece claro, en primer lugar, que una participación en la Inteligencia divina, exigida por la Ley natural, lleva directamente a la heteronomía moral; en segundo lugar, no se puede explicar, sino es recurriendo a la fe, cómo puede participar la imperfecta criatura racional en la Perfección Divina, y, finalmente, mucho menos, cómo las inclinaciones y concupiscencias humanas pueden ser una proyección de la Ley Eterna.

Pero si la teoría de la *ratio participata* constituye una oposición frontal a la autonomía moral, contrariamente el concepto de analogía de Aristóteles la reconoce como una realidad fundamental del hombre. La formuló cuando dijo que “el bien como el ser se predica de las cosas de muchas maneras.”¹²⁶¹ La autonomía moral es un modo de ser por el cual el hombre es una ley para sí mismo. Pero se trata de un modo de ser que surge de la síntesis entre lo igual y lo diferente: en este universo de fenómenos naturales, que surgen de la conciencia del hombre, la autonomía moral se realiza superando el conflicto moral que se da constantemente entre los instintos individuales del autos y las leyes del pensamiento, de ahí que, aun cuando la autonomía moral se realiza en cada individuo de un modo diferente, se da entre ellas lo que Aristóteles llamó la unidad analógica, que tiene su fundamento en que, tanto el bien como el ser, se predicán de todas las cosas y conductas, en parte de la misma manera y en parte de manera diferente. Con su concepto de analogía superó genialmente Aristóteles el problema para el conocimiento de la realidad que habían planteado Parménides y Heráclito con su concepción del ser como único e inmutable o, por el contrario, como algo fluyendo constantemente.

¹²⁶¹ Aristóteles. Metafísica IV, 2; y Ética Nicómaco. I, 6, 1096a, 23-24.

La unidad que hace posible la analogía entre esas diferentes clases de autonomías radica en la tendencia a la independencia que caracteriza a ese modo de ser constituido por el *autos* y la norma. En todas las autonomías se da esa aspiración a la independencia pero, en cada una de ellas, de diferente manera. Por tanto, es un hecho que, en la autonomía moral que vive cada persona, hay similitudes y diferencias, pero no vemos similitud alguna entre la *ratio participata* y el hombre. Cuando recurriendo a la analogía se pretende ver en las realidades naturales, concretamente en el hombre, la imagen divina, uno de los términos de la analogía, no es analogable, ni comparable, con realidad divina alguna ni por participación ni por creación. Por definición la naturaleza excluye todo elemento sobrenatural. Siempre el bien –material, cultural o jurídico– que se predique o atribuya al hombre, debe pasar por las circunstancias individuales que nunca serán idénticas, pero que siempre se dan dentro del espacio y del tiempo. De ahí que, la teoría de la *ratio participata* en la Inteligencia Divina, nos parezca una aberración ontológica, porque la barrera entre la razón y Dios es insalvable y, en realidad, de lo que trata la *ratio participata*, es de recurrir a una intervención mágica para solucionar los monótonos problemas de la vida cotidiana del hombre.

Utilizar a Dios para todo tiene el inconveniente de que el principio de contradicción nos impide menudearlo. Sin duda, las teologías han recurrido con exceso al antropomorfismo para explicarnos lo que queríamos que fuese la divinidad. Desde el día en que Aristóteles explicó la analogía, como un concepto racional aplicable a la experiencia de hechos naturales diferentes que comparten similitudes, no hay participación ni analogía posible del hombre con la Eternidad, la Perfección y la Omnipotencia Divinas. La analogía solo es posible cuando, en las realidades analogadas, en su diferenciación subyace, al mismo tiempo, algo común. La similitud y la diferencia son realidades originarias constitutivas de la realidad y, por tanto, de la propia autonomía moral. La autonomía moral es un modo de ser igual y diferente en todos los hombres, pero esa igualdad y diferencia tiene su principio y su fin en el

mismo hombre. La *ratio participata* exilia al hombre de su orden natural y lo **destierra** a un orden sobrenatural, que solo la fe sabe dónde podría estar. Esta cuestión determinará una de las grandes polémicas de la escolástica en los siglos posteriores. Las estrofas del Cantar de los Cantares de San Juan de la Cruz explicando líricamente la Creación del mundo son muy bellas: “Mil gracias derramando pasó por estos sotos con presura y, yéndolos mirando, con sola su figura, vestidos los dejó de su hermosura,” pueden ser una encantadora alternativa a la teoría de la analogía del ser de Aristóteles, pero que no se avienen pacíficamente con esa otra cara, demasiado visible y constante, de las tremendas desgracias naturales, no debidas al hombre, sino a la propia estructura de la Tierra salida, según las mitologías, de las manos de la Omnipotencia Creadora propia de la Divinidad. El horror y la miseria en que viven millones de seres humanos, le hizo exclamar a otro místico, el poeta Yupanqui: “Dios no pasó por aquí”.

Resulta muy elocuente la forma cómo en la Suma contra Gentiles se explica por qué, la Divina Providencia, no excluye, totalmente de las cosas, el mal: “Esto manifiesta que la Divina Providencia, al gobernar las cosas, no excluye de las mismas la corrupción, ni el defecto, ni el mal. No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no darse en ellas una jerarquía de bienes, dentro de la cual unas fuesen mejores que otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. Hay muchos bienes en las cosas que no tendrían lugar si los males no existieran; por ejemplo, no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindicativa de no darse los delitos; e incluso, en las cosas naturales, no habría generación de uno sin no se diera la corrupción de otro. Luego, si la Divina Providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes.” Frágil Omnipotencia que necesita el mal de los inocentes para que destaque su Sabiduría. Y, en todo caso, qué teología es esta que, sin

escrúpulos, han adoctrinado durante siglos a la humanidad en semejantes delirios, con la bendición de sus propias autoridades.

Nuestro ilustre maestro Emilio Lledó lo ha expresado en los siguientes términos: “El hecho de que ese *agathón* no se presente en el horizonte ideal de un saber demostrable sino como aspecto condicionado a múltiples instancias, hace radicar la ética fuera de un posible dominio de valores inmutables, o de palabras cuya máscara no permita ver las intenciones, los intereses y los deseos de quien las pronuncia. Pero la ética se orienta hacia un territorio nuevo en el que la deliberación, la elección, las pasiones, el deseo, la actividad, los fines, la voluntad acotan el espacio humano, el discutible y aparente espacio de la libertad. El contenido histórico de lo real humano es, precisamente, lo que presta a la inteligencia, a la mente, su ineludible compromiso. Una larga tradición mentalista, que tuvo sus orígenes en los griegos, ha olvidado algo que, sin embargo, también se originó con ellos: la no existencia de una mente que piense desglosada de su cuerpo, de su historia y de su época. Somos, pues, un organismo natural que piensa, y ese pensamiento es también deseo, pasión y todo aquello que presiona sobre el cuerpo, sobre el hombre, imprimiéndole con esas presiones el sello de lo real, a lo que en ningún momento podrá escapar”¹²⁶².

En este organismo natural que piensa, se desarrolla la autonomía moral, que tiene en el *autos*, el torrente de la naturaleza por donde se hace presente el orden y el desorden que constituye al hombre, en un modo de ser, que siempre está aspirando a la perfección. El Derecho natural –no la Ley natural escolástica – es el testimonio más bello de esa imparable tendencia a la perfección que le acompaña al hombre desde su nacimiento. Aspiración que procede de un claro sentimiento de vulnerabilidad, no del recuerdo de un paraíso perdido no se sabe cuándo ni dónde.

¹²⁶²Lledó, Emilio, *Introducción a la Ética a Nicómaco*, op.cit., págs.84, 96 y 97.

No hemos caído llovidos del cielo como pensó Platón, ni somos inteligencias separadas que nos encontremos de paso en esta hospedería del cuerpo como le gustaba pensar a Tomás de Aquino.

IV.- EL DERECHO NATURAL UTÓPICO Y EL DERECHO DE GENTES.

Cuando el derecho romano, reelaborado por los postglosadores en el siglo XIII, empieza a aplicarse como *Ius Commune* en los Tribunales, comienza a producirse la polémica entre juristas y teólogos sobre lo que iba a llamarse el derecho natural utópico por un lado, y el derecho de gentes por otro. En esta cuestión los juristas, entendían por derecho utópico, un derecho natural ideal fundamentado en la razón natural y, los teólogos, fieles a su concepción de la Ley natural, lo consideraban una proyección en el hombre de la Ley divina.

Para los juristas era difícil admitir que en la práctica judicial se dieran resoluciones que no consideraban congruentes con el ideal de libertad, una e igual, para todos, ni con el ideal de la común posesión de todas las cosas.

4.1.- La utopía de la libertad.

Sobre la libertad había dicho Accursio: “Algunos dicen que la libertad que aquí es definida se refiere a la libertad que es propia del hombre libre, no a la libertad del esclavo...de modo que la libertad del hombre libre es cosa distinta de la libertad del esclavo, pero aquí se define la libertad según **el derecho por el que fue creada, que es el derecho natural**, por lo que también se define la libertad del siervo. De acuerdo con el derecho natural el esclavo es siempre un hombre libre”¹²⁶³. Así, pues, la libertad del hombre no solo tiene un origen histórico, ha surgido en el tiempo y el espacio, sino que, además, no procede de ningún agente o autoridad

¹²⁶³ Accursio, *Glosa “o” a Digesto*. 1,1,4

externa que se la haya otorgado; se trata de un bien humano que no tiene un origen extraterrestre y que es reconocida como un derecho natural, anterior a toda convención. Para los juristas era una realidad tan incontestable, que corrientemente se utilizaban expresiones como “la libertad fue introducida por el derecho natural” o “la libertad es de derecho natural.” Especial relevancia tiene lo que se defendía entre los discípulos de Irnerio: “El esclavo es naturalmente libre, y cuando se le manumite no se le da la libertad, sino que se le devuelve”¹²⁶⁴.

Sobre la libertad dijo Tomás de Aquino: “Aunque el hombre sea dueño de sus propios actos por la voluntad y el libre albedrío, sin embargo, no es dueño de sus potencias naturales. Y, por esto, aunque sea libre para querer o no querer algo, sin embargo, al querer no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere o elige. Mas para la perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien. Por tanto, la perseverancia no está al alcance del libre albedrío. En consecuencia, es necesario que haya en el hombre un auxilio de la gracia divina para que persevere”¹²⁶⁵.

Para Tomás de Aquino la alternancia psicológica entre libertad y dependencia que es un constitutivo esencial del hombre – siempre entre el bien y el mal- le sugiere la necesidad de un auxilio divino, no para que el hombre permanezca para siempre en el bien, sino para que, las estancias en él, sean más prolongadas, y mediante una distinción mental y, lo que alguien ha llamado, el aturdidor virtuosismo de sus silogismos, resulta que el hombre puede ser y no ser al mismo tiempo dueño de sus actos, porque “el hombre es dueño de sus propios actos, pero no es dueño de sus potencias naturales.” De tal modo que, para el aquinatense, la libertad es inconcebible sin la Divina Providencia que se manifiesta en el hombre porque “las cosas **gobernadas** son conducidas al fin debido gracias al gobierno del

¹²⁶⁴Moschetti, G., *Eticità nella glossa di Accursio sono l'aspetto della libertà dell'uomo*, citado por F. Carpintero, op.cit., pagina 21.

¹²⁶⁵Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 3, capt.155

Providente; por lo que San Gregorio Niseno dice de la Providencia Divina que es la voluntad de Dios, mediante la cual, todo cuanto es, alcanza una dirección conveniente. Ahora bien, el fin último de cualquier criatura es alcanzar la divina semejanza. Según esto, se **opondría** a la Providencia Divina el que una cosa se viera privada de aquello por lo que consigue la divina semejanza”¹²⁶⁶.

Así, el concepto de libertad igual para todos los hombres, para los juristas es una utopía laica y, para los teólogos, es una tendencia corrompida por el pecado original. “Las exigencias del derecho natural estarían en vigor si la naturaleza humana hubiera permanecido incorrupta, tal como fue creada, pero después de la caída de Adán, en nuestra condición actual, no cabe hablar de uso común de las cosas o de libertad e igualdad.”¹²⁶⁷ Se impone, pues, para los teólogos, la sustitución de la utopía natural por una utopía sobrenatural y, la autonomía moral se considera un blasfemo y desmedido afán de protagonismo del hombre que aspira a ser independiente y soberano de su propia vida.

4.2.- De la sacralidad de la propiedad común a su secularización.

Sobre el derecho natural a la propiedad, concebida como la posesión común de todas las cosas, se dan también diferencias de interpretación entre juristas y teólogos. En el principio de los tiempos, en la edad de oro de la humanidad, todas las cosas habían sido propiedad común entre los hombres. Al parecer no se conocía un derecho de propiedad exclusivo sobre las cosas. En la Baja Edad Media la orden de los Franciscanos decía que ni Cristo ni los apóstoles poseyeron nada, ni en común, ni en particular. Según G. Moschetti, “los juristas romanistas desde Irnerio, en el siglo XI, se situaron por encima de la realidad social y política de su tiempo y defendían, como una utopía orientadora, la libertad igual y la propiedad común para todos los

¹²⁶⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro III, Cap. 73.

¹²⁶⁷ Lagus, Conrado, *Methódica iuris*, año 1562, citado por Francisco Carpintero, op.cit. pág. 34.

hombres.”¹²⁶⁸ Conviene tener presente que esta concepción de un derecho natural utópico se mantuvo hasta el siglo XVIII con la Ilustración y que, de algún modo, se admitía la existencia de dos ordenamientos jurídicos distintos, el derecho natural utópico sobre la igualdad y la propiedad común y el derecho positivo.

Desde el punto de vista del derecho natural, la interpretación teológica sobre la propiedad común para todos tiene un buen exponente en la autoridad de San Isidoro de Sevilla y en la orden de los Franciscanos. San Isidoro, en el siglo VI, inspirándose en sus conocimientos sobre la antigua cultura jurídica romana, saca a la luz y utiliza los conceptos de *ius* y *fas* para explicar el problema que planteaba el uso común de la propiedad. En la doctrina sobre las fuentes del derecho romano se explica que, frente al *ius* como regla de convivencia entre los hombres, se oponen los preceptos del *fas* que son normas procedentes de la voluntad divina, y ambos términos se corresponden con la época arcaica del derecho romano.. Sin embargo, parece ser que fue, la misma exigencia de un mayor formalismo del ordenamiento jurídico, lo que contribuyó a la secularización del *ius* en cuanto se iba tecnificando y exigiendo técnicos en derecho. Que el Colegio Pontifical tuviera el conocimiento del monopolio del *ius* entra en la lógica del mundo romano primitivo, como, asimismo, arrebatar este conocimiento de las manos patricias, entra en la lucha de los plebeyos para lograr la igualdad entre todos los ciudadanos.

Isidoro de Sevilla conocedor de que, ya en su tiempo, los problemas jurídicos que planteaba la idea de propiedad estaban exigiendo soluciones claras, formuló unos interrogantes que habrían de durar siglos y, que se ajustaban a los siguientes hechos concretos: Primero ¿puede cualquier hombre transitar por una propiedad ajena? Segundo ¿puedo hacer en una propiedad ajena todo lo que a mí me beneficia y a ti no te hace daño? Y, en tercer lugar ¿puede un hombre coger de cualquier propiedad

¹²⁶⁸ G. Moschetti, *Eticità*, op.cit.

lo que necesite para sobrevivir y, una vez pasada la necesidad, no se está obligado a restituir, pues había consumido lo que era suyo?

En la Edad Media se consideraba que, estas formas de usar la propiedad ajena, constituían un verdadero derecho natural. Por esta razón, San Isidoro cuando contrapone las categorías jurídicas romanas de *Fas* y de *Ius*, lo hace porque piensa que cualquiera de los usos de la propiedad antes mencionados son de derecho natural y el *ius* no puede oponerse a ellos. “Todas las leyes, o son divinas, o son humanas...*Fas*: es ley divina; *ius*: lex humana. Pasar por una propiedad ajena es *Fas*, no es *Ius*”¹²⁶⁹. Afirma, pues, que la *communis omnium possessio* es *Fas*, es decir, ley divina, en cuanto que, junto con la libertad igual, se trata de dos principios fundamentales del derecho natural y al que, como sabemos, unos siglos más tarde, la escolástica transformará en Ley natural, consumando un proceso de vaciamiento del Derecho Natural, mediante la sacralización de sus contenidos, en una Ley Natural concebida como proyección de la Ley divina.

Para esta tesis toda referencia en la Historia del derecho a los momentos de secularización tiene un interés inmediato y, por ello, traemos aquí la interesante referencia que hace el profesor Torrent sobre la evolución de los conceptos del *ius* y el *fas*: “Sobre el proceso de secularización del *ius* frente a la divinidad, se acepta la teoría de Kaser quien señala que, la expresión *ius est* correspondería al comportamiento humano que no lesiona a ninguna persona; mientras que *fas est* sería la aprobación de un determinado comportamiento frente a la divinidad. Por tanto, *ius* igual a sanción profana y *fas* igual a sanción divina. En todo caso, el *ius* acabará secularizándose abiertamente cuando, con la *legislatio sacramento* y el procedimiento “Per formulas,” el proceso perderá su carácter divino para secularizarse con las sentencias del *iudex*”¹²⁷⁰.

¹²⁶⁹ San Isidoro. *Opera Philipphi Secundi Catholici Regis iussu emendata*. Matriti.1778. L.V. cap. 2,&2 Etimologías, 5,5,1.

¹²⁷⁰ Torrent, Armando, *Derecho Público Romano y Sistema de Fuentes*, op.cit., págs. 115-116.

No se puede pasar por alto el hecho de que San Isidoro parece ignorar que, esas categorías jurídicas de la Roma arcaica de las que se valió, habían formado parte de un proceso de evolución hacia la secularización del derecho romano clásico, que, como sabemos, debió culminarse hacia el año 304 (a.d.n.e.) con la “Recopilación de fórmulas y acciones llamada *ius Flavianum*.” No solo no hace referencia, san Isidoro, a ese proceso sino que, en cierto modo, lo da por no existente, ya que, con la mayor naturalidad, se pregunta si esos hechos sobre la propiedad se incluyen en la categoría de *fas* y, por tanto, son ley divina o, por el contrario, deben ser contemplados como *ius* positivo y, por ello, susceptibles de ser recortados, prohibidos o limitados. La libertad igual para todos ¿es *fas* o es *ius*? La propiedad común es “*fas* o es *ius*? Pero si es *fas* ¿puede un juez prohibir lo que existe por derecho natural antes de ninguna convención?

Dadas las vueltas que las teologías en general han dado sobre el concepto de propiedad y que, en la Edad Media, con frecuencia se alejó de sus orígenes evangélicos, conviene señalar que, la orden de los Franciscanos, mantuvo que no había más derecho natural utópico que el sancionado por la teología, de modo que *Fas* y derecho natural eran lo mismo. Y así teólogos, como Biel y Mayr, “sostuvieron que los fundamentos de la justicia se encontraban en el *Fas* como ley divina”¹²⁷¹.

“En realidad, originariamente en Roma, como en todos los pueblos del Mediterráneo, el sentimiento jurídico se hallaba fuertemente enraizado en la religión, de tal manera que, las primeras manifestaciones del orden jurídico, se producen por medio de esquemas religiosos. El problema de desentrañar, lo que fuera religioso y lo que fuera jurídico en el ordenamiento primitivo, obliga a estudiar la progresiva diversificación, entre las reglas religiosas y las jurídicas, para tratar de

¹²⁷¹Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y Ley Natural*, Universidad Complutense de Derecho. Madrid.2004, pág. 27.

averiguar. en qué medida, se fueron separando en Roma los fundamentos de un ordenamiento, que iba secularizándose, lo que indica, a su vez, un perfeccionamiento evolutivo que, en la medida en que se ha secularizado, va haciéndose más racional frente a la creencia en la voluntad divina que, se impone a los hombres, por el hecho mismo de su divinidad. Este proceso de individualización de normas jurídicas laicas, al margen de la legalidad religiosa, está en relación con la transformación de las concepciones romanas sobre el Estado y el Derecho.”¹²⁷²

A diferencia de los teólogos, la posición de los juristas sobre la propiedad común para todos los hombres no tenía como referencia el *Fas* sino el *Ius*. Si aquél se adornaba con la aureola de la divinidad, éste apelaba exclusivamente a la razón natural. La institución de la prescripción, en virtud de la cual, se hace posible que las propiedades sean seguras y que no estén sometidas a controversias y pleitos inacabables, era razonable y su aplicación no implicaba la derogación del Derecho natural sino su suspensión, conservando su virtualidad como derecho natural utópico. Accursio dijo: “El *ius gentium* legitima realidades repugnantes a la razón natural, como son la esclavitud o la existencia de la *praescriptio*, ya que estas instituciones son necesarias, porque existen *propter necessitates*”¹²⁷³.

Se trata por tanto de un *ius*, de la legitimación de unas normas que repugnan al Derecho natural. No lo enturbian, corrompen o desfiguran sino que es en el ámbito de la necesidad donde se desenvuelven y permanecen. Y precisando más, el jurista Azio, dijo: “Los derechos naturales se dicen inmutables...a no ser que intervenga justa causa o utilidad pública”¹²⁷⁴. Parece claro que, cuando los juristas glosadores del *Corpus Iuris Civilis* tienen que afrontar el problema de la inmutabilidad de los principios del Derecho natural, no salen de la órbita de la

¹²⁷² Torrent, Armando, *Derecho Público Romano y Derecho de Fuentes*, editado por el mismo autor, Zaragoza. 1995, págs.113-114.

¹²⁷³ Accursio. Glosa “b” a Digesto 1.5.4, Torrent, Armando, *Derecho Público Romano y Derecho de Fuentes*, op.cit., págs.113-114.

¹²⁷⁴ *Lectura Codicis*, 1, 22,6, glosa “*quae generalis*”. Citado por Francisco Carpintero, op.cit.

autonomía moral sino que, entienden, que siendo aquel derecho siempre bueno y equitativo, es la propia razón natural, no la divina, la que debe justificar que se dan las circunstancias para que pueda suspenderse en casos concretos su aplicación.

4.3.- La transición del derecho natural utópico al derecho de gentes.

Los juristas no abandonan la idea de un derecho natural utópico pero tampoco lo sacralizan. Y esta corriente de pensamiento sobre el derecho natural, que mantiene vivos los imperativos de la autonomía moral, se proyectará hasta nuestros días.

Sin duda el gran mérito de los juristas fue, por un lado, profundizar en el derecho de gentes y, por otro, defender la permanencia del derecho natural. La fuerza y clarividencia de sus razonamientos para establecer los fundamentos del Derecho natural en la cultura jurídica de todos los tiempos, no les impidió ver desde el primer momento que la razón práctica imponía conductas y resoluciones judiciales que chocaban con los principios del Derecho natural. Irnerio había dicho: “el *ius gentium* deroga al derecho natural, no en su universalidad, sino en casos singulares”¹²⁷⁵. La excepción de la universalidad a favor del Derecho natural tiene su raíz en los instintos, tendencias e inclinaciones naturales del hombre que se dan en él, previamente a cualquier estímulo exterior, pero, cuya singularidad, cuando se materializan en la vida práctica, obliga a contemplar circunstancias no siempre acordes con el Derecho natural ideal, pero reconocidas por el derecho positivo. Parece que Irnerio considera que una derogación singular no es incompatible con la función de referencia ética, autónoma y secularizada, que el Derecho natural ejerce sobre todo el ordenamiento jurídico.

Accursio es todavía más explícito y dice: “Mientras que el derecho natural es aquello que la Naturaleza enseñó a todos los animales, el derecho natural, propia y específicamente humano, es el *ius gentium*, porque se fundamenta en la razón

¹²⁷⁵ Irnerio. *Glosa “c” al Digesto*, 1,1,6

natural y por ello es inmutable.”¹²⁷⁶ Probablemente, solamente la mentalidad de un jurista laico podía reconocer que, ha sido la Naturaleza la que ha impreso en el animal el código biológico originario que hizo posible extender, el universo del derecho natural, a todos los animales y, reconocer el derecho de gentes, como el propio de la naturaleza racional. Texto memorable que, en nuestro tiempo de inquietud por la biosfera, cobra nueva actualidad. Incluso cabe preguntarse si en virtud de esa concepción universal del Derecho Natural mantener encerrados a los animales en los llamados Parque Zoológicos no es una violación de sus derechos. Accursio no teorizó sobre la autonomía moral pero, concebía el derecho, como una realidad inmanente a la Naturaleza y a la razón natural y, sin limitaciones, ni intervenciones, ajenas a la misma.

Pero hay dos tipos de preguntas que preocupaban a los juristas: ¿cómo es posible que el derecho de gentes, que es derecho natural, produzca normas que van contra la dignidad del hombre o son contrarias a los principios del derecho natural? Y, en segundo lugar, ¿las inclinaciones y tendencias pueden por sí mismas crear derecho natural?

La actitud ante esas decisivas preguntas fue muy distinta entre los juristas y los teólogos. Cuando, refiriéndose al derecho natural, los juristas decían, “éste es lo propio y específico del instinto y de la inclinación natural”¹²⁷⁷, de algún modo estaban reconociendo que, en la autonomía moral del hombre, se encontraba el origen y la fuente de ese derecho que se definía como natural. Para los juristas solo pertenece al derecho natural aquello que es innato a la razón humana, es decir, lo que viene dado con la conciencia moral del hombre, antes de que intervenga ninguna constitución positiva.

¹²⁷⁶ Accursio. Glosa “i” a *Instituta*, 1, 2, 3; Glosa “e” a *Instituta* 1, 2, 1, Glosa “i” a *Instituta*, 2, 1, 1.

¹²⁷⁷ Baldo de Ubaldis. *Comentario nº 14 al Digesto* 1, 1, 3.

Los teólogos, y Tomás de Aquino especialmente, hacen una distinción que será fundamental, en virtud de la cual la razón y el intelecto tienen asignada una función diferente para orientar la conducta moral del hombre. En este texto, citado anteriormente, se afirma esa distinción: “La razón no es regla y medida de las cosas, pero los principios que naturalmente la informan, sí. Y otra cosa distinta es el intelecto que, a diferencia de la razón no discurre o razona sino que, fundamentalmente intuye los valores que hacen posibles los bienes. El intelecto constituye la *ratio participata*, es decir, la participación del hombre en la inteligencia divina”¹²⁷⁸.

Claro, no es lo mismo buscar las respuestas en el propio hombre que fuera de él. Pero, esta diferente manera de buscar marcará en la historia la trayectoria que seguirá el pensamiento moral: en un caso, respetando la dignidad del hombre para elevarlo sobre sí mismo o, por el contrario, abusando de sus limitaciones para someterlo a mitologías hierofánicas. ¿Cómo podemos decir, pensaban los juristas, que el *ius gentium* es un derecho natural si es el que ha introducido las guerras, la esclavitud, el odio, la mentira, etc.? Habrá que admitir la existencia de dos tipos de *ius gentium*. Uno ideal y otro práctico.

Importa señalar que los juristas no desertan de la razón aunque ésta produce un derecho que justifica situaciones y realidades que repugnan al derecho natural. Y hacen también una distinción, pero, entre razón teórica y razón práctica, que habrá de constituir para siempre el ámbito propio de la autonomía moral. De esta forma aborda la cuestión el jurista Ubaldo: “El derecho de gentes tiene dos partes, una es la que comprende el derecho de gentes que consiste en la razón natural, sin tener en cuenta ninguna constitución de los hombres, que comenzó a existir con el mismo género humano. Atendido este derecho de gentes primario, el estatus del siervo no

¹²⁷⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q.91, art. 3.

está aniquilado, por lo que hay que concluir que todos los hombres eran libres. La otra parte del derecho de gentes es el derecho de gentes que todos los pueblos usan, que no consiste en la pura razón natural, sino que ha sido creado por constituciones de los pueblos... como sucede con las guerras, cautividades, esclavitud, distinciones de propiedad, y, según este derecho, el estatus del siervo ha quedado reducido civilmente a la nada”¹²⁷⁹.

4.3.1- La primera transición en el Derecho Romano hacia el ius gentium.

Tanto Ubaldo como los demás juristas romanistas partían del antecedente del Derecho Romano. Cuando los historiadores distinguen en el Corpus Iuris Civilis los siguientes aspectos en la evolución y génesis del ius gentium, también puede apreciarse, al mismo tiempo, cómo la autonomía moral inspiró las etapas de esa evolución:

- en primer lugar, las relaciones entre el *ius quiritium* y el *ius gentium* en la época pre-clásica (754 a 130 a.d.n.e.).

- en segundo lugar, el ius commercii y el reconocimiento de los derechos de los extranjeros hacia el año 350 a.d.n.e.

- en tercer lugar, la institución del pretor peregrino y los contratos consensuales como típicos negocios iuris gentium a mediados del siglo III a.d.n.e

La oposición entre quirites-patricios- y gentes-plebeyas estuvo en el inicio de esta institución ya que, en el ordenamiento romano primitivo, el ius gentium no se opone a ius civile sino a ius quiritium y que, debido a la presión de los tribunos de la plebe, ya en la época clásica, la distinción había pasado a ser entre ius gentium y ius

¹²⁷⁹ Ubaldo de Ubaldis, *Comentario al Digesto* 12, 6, 64.

civile. No es exagerado sostener que en este proceso los tribunos de la plebe fueron los primeros defensores de la autonomía moral del ciudadano con independencia de cuales fueran sus orígenes. “Fueron los juristas quienes partiendo de un núcleo primigenio de conceptos jurídicos, contenidos primero en el *ius Quiritium* y luego con el paso de la *civitas quiritaria* a la *civitas democrático-republicana*, en el *ius civile*, los que desarrollaron el sistema romano. Los jurisprudentes, primero en la *Jurisprudencia pontifical* y luego durante la *Jurisprudencia laica*, fueron desarrollando el ordenamiento romano, que en la época clásica llegó a su mayor perfección. El paso de la *Jurisprudencia pontifical* a la *Jurisprudencia laica*, que se había realizado a finales del siglo IV a.d.n.e., hizo cobrar gran auge a los juristas, no siendo la *Jurisprudencia* otra cosa que la verdadera ciencia del Derecho. Los jurisprudentes gozaron de una auctoritas indiscutida, prestigio y autonomía moral que hacía que, sin duda, la casa del jurisconsulto fuera el oráculo de toda la ciudad”¹²⁸⁰.

En segundo lugar, parece que las relaciones comerciales en el mundo mediterráneo otorgaban preferencia en los conflictos al derecho personal, es decir, cada ciudadano se regía por el derecho de su *civitas* de modo que, cuando se encontraba en otra nación no podía mantener relaciones jurídicas con los naturales del país. Roma elaboró todo un *ius commercii* que fue ampliamente protegido con sucesivos tratados, en los cuales destacó especialmente lo que se llamó la *pública fides* que se convirtió en una referencia protectora de las relaciones comerciales establecidas entre ciudadanos romanos y extranjeros. De modo que, la *bona fides*, llegó a considerarse un concepto jurídico propio del *ius gentium* y cuyo contenido apelaba a la autonomía de un comportamiento leal y al mantenimiento de la palabra dada.

En tercer lugar, la institución del pretor peregrino, creada para la resolución de las cuestiones entre romanos y extranjeros, especialmente, en lo que se refiere a

¹²⁸⁰ Torrent, Armando, *Derecho Público Romano y Sistema de Fuentes*, págs.430, Zaragoza. 1995.

los contratos consensuales que se caracterizan por la ausencia de forma, con la consecuencia de pasar, a primer plano, la libre manifestación y autonomía de la voluntad, y que supone su aptitud para dar cauce adecuado a los negocios entre romanos y peregrinos. Se trata de contratos que constituyen el núcleo de los negocios *iuris gentium* en el ordenamiento romano y que, se aplicaban, generalmente, en todos los pueblos del mundo mediterráneo. “El factor consensual que aglutina estos contratos, calificados por los juristas romanos como *iuris gentium*, descansa sobre la *bona fides*. El *ius gentium* es una institución eminentemente romana calificadora de aquellos institutos que por su mayor flexibilidad y ausencia de formas podían ser utilizados por los peregrinos, dando lugar a procesos en los que la *bona fides* actuaba como criterio determinante de la actuación de las partes, al margen de los esquemas rígidos y formalistas del *ius civile*”¹²⁸¹.

Desde luego, ni la *bona fides* ni el contrato consensual hubieran sido posibles sin una confianza previa en la capacidad de la autonomía moral del hombre para obligarse y respetar los pactos. Especialmente cuando, en cada ciudad y en cada país, existían ordenamientos jurídicos diferentes, ante los cuales, había que comportarse con la suficiente autonomía personal para tomar decisiones y hacer posible concluir acuerdos y negocios.

La depuración terminológica terminará por imponerse y dejará de llamarse derecho natural al derecho de gentes. Pero el cambio de terminología hubo de ser precedido por una reflexión teórica, en virtud de la cual, se empezó a aceptar que, la razón práctica y los instintos y tendencias naturales, podían derivar hacia unas realidades que el derecho positivo debía acoger, aun cuando fueran rechazables para el derecho natural. De este modo, la transición del derecho natural utópico al derecho de gentes se hizo, como revela el texto anterior de Ubaldo, mediante una

¹²⁸¹ Torrent, Armando, *Derecho Público Romano y Sistema de Fuentes*, op.cit, págs.434-439.

reflexión racional autónoma, y no invocando las mitologías sobre la caída originaria del hombre que le obligan a desconfiar en sí mismo y a remitir, a una autoridad religiosa superior, la sanción de lo que es bueno y de lo que es malo para él. Y, en todo caso, cuando tenían que dar argumentos de autoridad, invariablemente siempre esa autoridad era la del *Corpus Iuris Civilis*.

El profesor Betancourt se refiere a la evolución que sufrió el concepto del *ius gentium* en la época clásica del Derecho romano en estos términos. Los jurisperitos romanos observaron que dentro del *ius civile* había instituciones que también practicaban y, tenían validez, no solo para los ciudadanos romanos sino también para los Latini y los peregrini. A esas instituciones del *ius civile*, pero comunes a todos los pueblos, las van a calificar inicialmente como instituciones de *ius gentium* o *naturale*. Sin embargo, por la influencia de la filosofía griega – concretamente la del sofista ateniense Antifonte, de la segunda mitad del siglo V (a.d.n.e.) algunos jurisperitos romanos consideraron que el hombre nace libre por naturaleza y, que, por tanto, la esclavitud y el comercio de esclavos son de *ius gentium* pero no de *ius naturale*.

Así, pues, a partir de ese momento, “se entenderá por *ius gentium* aquellas instituciones que practican todos los pueblos porque se deducen de la razón natural. Por su parte, Gayo 1,1, llama al *ius gentium* el *ius commune* de todos los pueblos en contraposición al *ius civile*, exclusivo de los ciudadanos romanos. En la época post-clásica (284 a 476 d.n.e.) el *ius gentium* se referirá a las instituciones de derecho público, sobre todo las relacionadas con la guerra, causa principal de la esclavitud, hasta llegar a significar el derecho de la guerra y de la paz, es decir, el que a partir del siglo XIX llamamos “Derecho Internacional Público. Por otra parte, el Cristianismo va a entender por *ius naturale* *aquel quod in lege* (los Diez Mandamientos) et Evangelio continetur, como dirá Graciano”¹²⁸².

¹²⁸² Betancourt, Francisco, *Derecho Romano Clásico*, Universidad de Sevilla, 1995, págs.59-60.

Lo que importa al objeto de esta tesis es demostrar que, la aspiración a la autonomía moral ha sido el fundamento que ha orientado, a los juristas romanistas de la Edad Media, en sus teorías sobre el derecho natural y el derecho de gentes. Evidentemente, no se trata de un fundamento explícitamente manifestado en sus definiciones, o porque la autonomía moral se vivía naturalmente y no se sentía la necesidad de reivindicarla o porque, una reivindicación radical y expresa, corría el peligro de la Inquisición. Como sabemos en el año 1270 el obispo Esteban Tempier estaba en París vigilante y el propio Tomás de Aquino corrió peligro de ser procesado. En todo caso, cuando los juristas sostienen, insistente y reiteradamente, que la razón natural y las inclinaciones e instintos del hombre son el fundamento del derecho natural y excluyen cualquier referencia ajena a ese planteamiento, nos parece consecuente afirmar que la autonomía moral subyace en esos planteamientos como un requisito previo e incuestionable porque, como venimos exponiendo, desde nuestro punto de vista, el derecho natural es una forma de expresión de la autonomía moral. Y, en cierto modo cabe decir, que, históricamente, Derecho natural y autonomía moral se condicionan mutuamente.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la Edad Media es una época en la que el espíritu religioso del cristianismo vive su edad de oro, resulta cuando menos chocante que exista un grupo de juristas que se empeñan en hacer de la razón natural el faro y la guía de un derecho ideal que debe inspirar todas las conductas de los hombres. ¿Es que estos juristas veían con claridad el peligro de la sacralización que amenazaba a la ciencia del derecho como a tantas otras actividades en aquella época? ¿O es que, habiendo bebido en las fuentes del *Corpus Iuris Romanorum* conocían perfectamente el proceso de secularización que había vivido el derecho romano clásico y, pensaban el derecho, con esas categorías, laicas, diríamos hoy, que constituían la razón de ser de todas las instituciones más relevantes del derecho

romano? Probablemente no sea exagerado pensar que, el sistema de conceptos jurídicos del Corpus Iuris fue, para estos juristas, como una revelación de la ciencia y la sabiduría jurídicas de la que les era imposible desviarse. En cierto modo, en la Edad Media, había dos núcleos de pensamiento en torno al Derecho: la filosofía teonómica de los teólogos y el pensamiento antropocéntrico de los juristas romanistas.

4.3.2.- Un derecho natural utópico al margen de la teología.

Los historiadores del Derecho coinciden en que hubo una época, tanto en la Roma del siglo V y IV (a.d.n.e.) como en la Edad Media, en que la Jurisprudencia gozaba de gran autonomía en la aplicación del derecho y, era frecuente, la tendencia a considerar si la solución del caso era o no conforme con ese derecho natural que siempre es bueno y equitativo. “Normalmente el pensamiento jurídico medieval tenía presente en este tema lo ordenado por Constantino en el año 314: “Debe observarse que en todas las cuestiones son más importantes las razones de justicia y equidad que las razones de estricto derecho.”¹²⁸³ Sin embargo, progresivamente el derecho natural fue adquiriendo el prestigio de una autoridad que es, a la vez, respetada e inoperante en la vida diaria. Tendrían que llegar los tiempos de la Ilustración para que ese derecho natural, ideal y utópico, se postulara como una realidad revolucionaria en la vida diaria de los hombres.

El profesor Carpintero, en el trabajo publicado en la Revista *Persona y Derecho*, que acabamos de citar, nos parece que utiliza el término “laico” de un modo que se puede prestar a alguna confusión. En general y, en la Edad Media en particular, son laicos los que no son clérigos y, desde luego en la Edad Media, unos y otros profesaban las mismas creencias religiosas, coincidencia que, en nuestra época puede no darse, hasta el punto de que, con frecuencia, se entiende por laico a

¹²⁸³ Citado por Carpintero Benítez, Francisco en *El derecho natural laico de la Edad Media*, Revista Persona y Derecho, VIII, 1958, pág. 56.

una persona no creyente o sencillamente indiferente con la religión. El concepto de laico como no creyente no tenía vigencia alguna. El no creyente o era un pagano o un hereje. Y, desde luego, en la Alta Edad Media, con facilidad podía ser objeto de persecución por las nuevas autoridades cristianas. En este contexto, la laicidad que el profesor Carpintero atribuye al pensamiento de los juristas romanistas Irnerio, Baldo, Búlgaro, Accursio, Azo y Bartolo sobre el Derecho natural parece un tanto imprecisa.

¿De qué laicidad se trata? Parece que se trata de un pensamiento laico simplemente porque no es religioso. Y para demostrarlo cita el siguiente texto de Accursio: “¿Es necesario que estudie teología el que quiera ser jurista? No, pues en el Corpus Iuris encuentra todo lo que es necesario”¹²⁸⁴. El comentario que hace a este texto es el de que “no quiere decir en absoluto que los **juristas medievales crearan unas teorías iusnaturalistas al margen de la Fe cristiana**. “Al contrario, dice el profesor Carpintero, en una cultura en la que lo referente a la Fe era cosa colectiva y asunto público, se produjo **un entrelazamiento de las cosas divinas y humanas** que se percibe con claridad en la unidad vital del jurista creyente¹²⁸⁵”.

En nuestra opinión, y en esta tesis lo venimos manifestando, el jurista romanista que mantiene la definición clásica del derecho natural se diferencia radicalmente de lo que quieren decir los teólogos cuando a ese derecho lo califican de Ley natural. Y la diferencia no es simplemente terminológica, porque un derecho natural se concibe al margen de la Fe cristiana y, el otro, no se concibe si no es dentro de la Revelación y el dogma. Diríamos que Accursio canta con una música de creyente pero recitando una letra que se opone a la Revelación. “El material jurídico que conocemos sobre el Derecho romano, incluido obviamente la Compilación de Justiniano, refleja un derecho pagano. La misma esclavitud que nunca fue abolida, la existencia del *servi ecclesiae*, el régimen del matrimonio, el divorcio, son

¹²⁸⁴ Carpintero Benítez, Francisco, revista citada, pág. 90.

¹²⁸⁵ *Ibid.* pág. 90.

paganos.”¹²⁸⁶ El “entrelazamiento de las cosas divinas y humanas en aquella época” hubiera debido llevar a Accursio y a otros juristas a un iusnaturalismo teológico, es decir, a aceptar que la Ley natural era el único y verdadero derecho natural, y, sin embargo, no fue así ¿por qué?

¿Es que se podía defender inocentemente en aquella época que el derecho natural es lo que “la Naturaleza enseñó a todos los animales y lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres.”¹²⁸⁷ y al que pertenecen todas aquellas cosas que provienen del instinto y de la inclinación natural, como la libertad igual para todos y la posesión común de todas las cosas, y que es siempre bueno y equitativo y amigo del género humano? En las universidades de París y Bolonia, el acoso de la teología escolástica inmediatamente se encargó de bajarle los humos a ese optimismo y confianza en el hombre que, tan clara e insistentemente, se expresaban en el *Corpus Iuris Civilis*.

Como es sabido, la Escolástica que surgió, en sus comienzos, de la Teología cristiana vinculada a la autoridad textual de la Biblia y de los Dogmas, fue la esencia de la ciencia y del método científico en la Alta Edad Media. Con los rudimentos del Trivium, la Escolástica acuñó y reestructuró el saber medieval en todos los ramos de la ciencia conocida. La función primaria de la Escolástica era el estudio de los presupuestos y dogmas de fe para el creyente, es decir las verdades divinas sometidas a su interpretación. “Y estos dogmas autoritarios pretenden derivarse *lógicamente*, y a fundamentarse y a hacerse *racionalmente comprobables* por medio de la filosofía antigua de Aristóteles y Platón y recurriendo a la razón humana. Ese método dogmático no solo se aplicó al Derecho Canónico sino que necesariamente tenía que expandirse también a la jurisprudencia profana del *Corpus Iuris Civilis*”¹²⁸⁸.

¹²⁸⁶ Torrent, op.cit., pág.475.

¹²⁸⁷ *Digesto* 1.19 e *Instituta de Gayo* 1.2.1.

¹²⁸⁸ Fernando Betancourt, pág. 116. op.cit.

Desde el punto de vista de esta tesis ha sido la constante aspiración a la autonomía moral, vigorosamente subyacente en el *Corpus Iuris*, la que generó e hizo posible el Derecho natural tal y como se define en el *Digesto* y en las *Instituta* de Gayo. Eso es lo que se anuncia, en la famosa sentencia que pronunció Irnerio, en la universidad de Bolonia en el siglo XI, al estudiar el concepto de persona que se contenía en las *Instituta*: “El hombre es la más digna de todas las criaturas.” Por esta razón, calificar de laico el derecho natural defendido por los juristas romanistas en el siglo XIII, como hace el profesor Carpintero, nos parece que quizá no explica suficientemente la realidad de la que fueron protagonistas los juristas romanistas frente a los teólogos. Ciertamente, entre los juristas romanistas se distinguía claramente entre lo que era ocuparse de la ciencia del Derecho y ocuparse de la Teología y, rechazaron expresamente cualquier tipo de dependencia respecto de la Teología, ya que dice el profesor Carpintero, estos juristas consideraron que **la formación moral** que les era necesaria para realizar su tarea, la adquirirían suficientemente con el solo estudio del *Corpus Iuris Civilis*.

Pero, la interpretación que hizo la teología del concepto de Derecho natural transformándolo en Ley natural, no se reduce a una cuestión formal de pura metodología jurídica, sino que, en esa interpretación, está comprometida, de modo sustancial, la concepción cristiana sobre el hombre y el mundo, como hemos visto anteriormente. De modo que, cuando los juristas se mantienen firmes en la concepción que del Derecho natural se da en el *Corpus Iuris*, están haciendo algo mucho más trascendental que no se agota calificándolo equívocamente de laico. La escolástica oponía constantemente Ley natural a Derecho natural. Como sabemos la Ley natural responde a una filosofía teonómica del Derecho y hace de la heteronomía teológica su fundamento último.

Por el contrario, el origen y la fuente del Derecho natural no se pueden concebir al margen de la autonomía moral del hombre, porque, como decía también

el propio Accursio “solamente en la ciencia se encuentra el principio y el fin del derecho que no se encuentra en ninguna otra arte.”¹²⁸⁹ Para esta tesis parece evidente que, cuando los juristas romanistas otorgaron la primacía al Derecho natural tal y como se definía en el *Corpus Iuris*, estaban optando por una concepción antropocéntrica del Derecho natural inspirada y exigida por la autonomía moral. Ante la posición adoptada por la teología no había neutralidad posible: o se defendía un concepto de Derecho natural que implicaba reconocer la autonomía moral o se aceptaba la sumisión a la Ley natural que implicaba la *ratio participata*.

Las conclusiones respecto a la evolución del Derecho natural y al Derecho de gentes es que, tanto en un caso como en otro, estuvo predominantemente impulsada por un profundo sentimiento de autonomía presente y activo a lo largo de la Historia de Derecho Romano, muy especialmente en el siglo V (a.d.n.e.), y que, los jurisperitos romanos supieron hacer valer tanto en la época pre-clásica como en los tiempos de la República y de la Roma imperial. Y ese concepto de autonomía fue asumido fervorosamente en la Edad Media por los juristas romanistas hasta el punto, como hemos visto, de negarse rotundamente a admitir, para el ordenamiento jurídico de la convivencia, una autoridad distinta al Derecho romano.

Cuando, en la Universidad de Bolonia en el siglo XI empezaron a estudiar y comentar el *Corpus Iuris Civilis*, los juristas medievales descubren cómo los jurisperitos romanos atentos a las realidades sociales, habían sabido dar cauce a las aspiraciones de mayor autonomía a través de una fecunda tarea jurisprudencial que hizo posible la creación, entre otras, de instituciones, tan relevantes para la cultura jurídica de Europa, como la “*jurisdictio*” del pretor peregrino, embrión de derecho internacional privado o la institución de la “*societas*,” concebida como un contrato consensual sin formalismo alguno, institución original y audaz, desconocida

¹²⁸⁹ Accursio. *Glosa “c” a Digesto 1, 1,6.*

en los países mediterráneos de la época y que, solamente cabía imaginar, desde un claro concepto autocéntrico de la responsabilidad cívica.

V.- LA AUTONOMIA MORAL Y LA DISTINCIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LA FE EN EL SIGLO XIII. AVERROES Y TOMAS DE AQUINO.

- 1.- Los riesgos de la autonomía moral de Averroes.
- 2.- El concepto de Averroes sobre el Derecho Natural.
- 3.- La distinción entre fe y razón.
- 4.- Tomás de Aquino y su analogía entre Dios y el hombre.

La radical diferencia que, en la concepción del Derecho natural, se da entre los teólogos y los juristas romanistas en la Baja Edad Media, representa una muestra muy concreta del marco mucho más amplio en que se desarrolló la polémica, amplia y profunda, entre las exigencias de la razón y las exigencias de la fe. La distinción entre Derecho natural y Ley natural, consumada a manos de la escolástica, forma parte de ese proceso incesante por el cual, el hombre quiere alcanzar la libertad de pensamiento y de conciencia y, las mitologías religiosas persiguen someterlo y condicionarlo. La concepción de Averroes sobre el Derecho natural es una consecuencia de su teoría de la distinción entre fe y razón, como vamos a ver continuación.

Desde el siglo IV hasta el siglo X, la Edad Media europea, había vivido felizmente en el limbo del neoplatonismo brillantemente defendido por San Agustín. Pero en cuanto empezaron a correr por las universidades las traducciones del pensamiento de Aristóteles, realizadas nada menos que por los filósofos árabes, la sacudida intelectual fue tan enorme, que no hay exageración en decir, que fue, para la cultura europea, como el descubrimiento de un nuevo mundo. “Asistimos al espectáculo, hasta entonces desconocido en la Edad Media, de cristianos que rompen deliberadamente los vínculos que, desde el siglo II, habían unido filosofía y teología, y se atienen exclusivamente a la primera para cuanto dice relación a la pura

razón”¹²⁹⁰. Evidentemente se había iniciado el divorcio entre la razón y la fe, y se abría el camino hacia la autonomía moral frente al dogmatismo de la moral y las costumbres omnipresente en el pensamiento escolástico medieval. La crisis entre la verdad de la razón aristotélica y, la verdad de la Revelación, terminará por conducir, en el siglo XIV, a que los ciudadanos impongan su aspiración a administrarse y gobernarse a sí mismos sin la tutela episcopal. De manera que, en ese sentido, bien puede admitirse la idea de que en el siglo XIII se produjo un Renacimiento que anunciaba el que más amplia y profundamente habría de producirse más tarde en Europa, y que culminaría con la separación de la de la Iglesia y del Estado.

Aun cuando la discusión sobre si las verdades que descubre la razón gozan o no de mayor certeza que las verdades reveladas, implica adoptar una posición respecto a la autonomía moral, conviene examinar de qué forma esa polémica concierne y afecta a la misma concepción de la autonomía moral. Para ello vamos a estudiar los textos de dos autores: Averroes y Tomás de Aquino.

Ha habido una época en la que se ha vivido en una especie chauvinismo cultural, en virtud del cual, cada país de Europa se consideró el ombligo del mundo. En España a los chicos de mi generación por los años cincuenta se nos enseñaba que de la Escuela de Traductores de Toledo habíamos llevado a Europa todo el pensamiento griego y árabe del mundo antiguo. Hoy sabemos que es una media verdad. El conocimiento de la filosofía griega clásica nos llegó a través de los árabes. “Antes de decidirse los autores toledanos a la versión de las obras filosóficas que sabemos tradujeron, les es forzoso elegirlas entre las varias que los mismos autores árabes les prestaran y ofrecieran los moros latinados que de intermediarios les servían. Sin duda alguna prefirieron las que les parecieron más filosóficas, pues no se

¹²⁹⁰Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit., pág.565.

pretendía islamizar a los cristianos, sino transmitirles tan solo la filosofía aristotélica”¹²⁹¹.

5.1.- Los riesgos de la autonomía moral de Averroes.

Para una mejor comprensión de la posición de Averroes en la polémica entre la razón y la fe, hay que situarlo en lo que constituían las corrientes del pensamiento político musulmán de la época en que vivió. Y de esta manera podremos ponderar hasta qué punto su actitud intelectual estaba comprometida con la autonomía moral. Afortunadamente existen tres hechos históricos, en la vida de Averroes, que nos permiten conocer el alcance de ese compromiso:

- 1.- La entrevista de Averroes con el Califa de Córdoba.
- 2.- El destierro a Lucena
- 3.- Su opinión sobre los ulemas.

5.1.1.- La entrevista con el Califa de Córdoba.

Se trata de un documento en el que el propio Averroes nos revela cuál era su situación personal e intelectual en la corte almohade de Sevilla hacia finales del siglo XII. Averroes le contó a un discípulo suyo, llamado Abu Bark Bundub b., una interesante entrevista que había tenido con el Califa. El discípulo retuvo la confidencia que, más tarde, había de ser publicada por el intelectual al-Marrakusi en estos términos:

“En el año 1168, dice Averroes, fui presentado al sultán almohade Abu Ya qub Yusuf y éste durante la conversación me preguntó. ¿Qué opinan los filósofos del

¹²⁹¹Algacel, *El justo medio en la creencia*, trad. de Miguel Asín Palacios. Citado por Miguel Cruz Hernández., pág. 20. op.cit.

cielo? ¿Lo creen eterno o engendrado? Lleno de temor y confusión, cuenta el mismo Averroes, traté de soslayar la respuesta y negué el que yo me dedicara a la filosofía. El Comandante de los creyentes advirtió mi temor y mi confusión y se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos, y citó los argumentos de los musulmanes contra ellos... E, hizo tanto y tan bien, para tranquilizarme, que acabé por hablar; y así pudo saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré hizo enviarme un regalo en dinero, un magnifico vestido de honor y una cabalgadura. Pasados unos días, la misma persona que me había llevado y presentado al sultán me dijo que, por encargo suyo, estaba buscando a alguien que fuera capaz de comentar y explicar con claridad la doctrina de Aristóteles y, me pidió que yo me dedicara a ello, pues conocía mi inteligencia, mi lucidez mental y mi dedicación al estudio”¹²⁹². Las observaciones que podemos hacer sobre este relato son las siguientes:

- Efectivamente, el ambiente de sospecha y de persecución sobre los filósofos no sumisos a la escolástica musulmana era una realidad peligrosa, y “negué que yo me dedicara a la filosofía.”
- El paso, de la sumisión, al ejercicio de la autonomía intelectual, está gráficamente relatado cuando, el propio Averroes, nos dice que “acabé por hablar y así pudo saber el sultán lo que yo tenía que decir.” Este cauteloso comportamiento del filósofo ante la autoridad religiosa y militar, tal y como se lo contó Averroes a su discípulo, habría de convertirse en recurso obligado de los pensadores que, en las sociedades teocráticas o simplemente nacional-católicas, intentarían en el transcurso de los siglos abrirle camino a la autonomía moral.

¹²⁹² Citado por Miguel Cruz Hernández en *Averroes, vida, obra, pensamiento, influencia*, págs. 26-27, editado por Caja-Sur, Córdoba. 1997; Quirós Rodríguez, Carlos, *Compendio de Metafísica* en la Introducción, págs. XV-XVI; Mendizábal Allende, Rafael de, *Averroes un andaluz para Europa*, págs.103-104.

- “Hizo el sultán tanto y tan bien para tranquilizarme”, es decir, le llevó al convencimiento de que estaba ante el más autorizado exponente de la tolerancia almohade, por lo que inmediatamente abandonó su inicial estado de temor y confusión. Pero la ambivalencia religiosa de los sultanes almohades fue constante durante el largo siglo que dominaron Al-Ándalus. No había dogmas de fe que se pudieran fundamentar en el Corán, pero el poder de los ulemas y alfaquíes, para enardecer al pueblo contra los filósofos que no respetaban la literalidad de los textos sagrados, llegaba a inquietar al Sultán en cuya persona se confundían la potestad religiosa y la política. Todos los sultanes sabían que la inmensa mayoría del pueblo se guiaba por la estricta literalidad de lo que decía el Corán.

- La pregunta inicial del sultán tenía tal relevancia teológica en aquella época, que la respuesta le servía para conocer perfectamente la índole intelectual del encuestado. La idea de la eternidad del mundo era Aristóteles puro y duro. Y, desde luego, una de las consecuencias de esa idea es que la Divina Providencia no se ocupa de las menudencias de la vida de los hombres por lo que, el mayor margen de su autonomía moral, revelaría una Providencia más respetuosa con la dignidad de la persona.

- ¿Cuál fue la reacción del sultán ante tanta heterodoxia y discrepancia con la teología oficial? “Regalos en dinero, nos dice Averroes, un magnifico vestido de honor y una cabalgadura”.

En el momento de ser recibido por el sultán, Averroes era un andalusí de 42 años y, por tanto, era plenamente consciente de que manifestar sus opiniones sobre filosofía ante el sultán almohade podía suponerle graves consecuencias. Por esta razón entendemos que, en un mundo en el que el conformismo religioso era imperativamente exigido por el Califa y sus vigilantes de la ortodoxia, decir lo que se

pensaba sobre esa materia fue todo un ejercicio de autonomía moral, como lo prueba el hecho de que no todos los sultanes almohades supieron respetar esa autonomía de pensamiento porque, precisamente, otro sultán almohade. Al-Mansur, fue quien, por instigación de los teólogos alfaquíes y ulemas, le desterró a Averroes, por dos años, a Lucena.

En todo caso, en el relato nos dice Averroes que el Sultán era almohade, lo que desde el punto de vista político y religioso tiene una relevancia singular. Los andalusíes eran aquellos que habiendo nacido en España profesaban la religión musulmana, bien por ser su fe originaria o por tratarse de conversos al Islamismo. Pero el hecho de haber nacido en la Península y, haberse educado desde niños en contacto con otra cultura religiosa, hacía de ellos unos musulmanes inclinados a la tolerancia y a la convivencia pacífica. La conciencia de ser español y musulmán era lo que convertía a una persona en andalusí. Eran hombres de una cultura fronteriza. Ni eran gentes de fiar para los ejércitos cristianos, ni auténticos musulmanes para los ejércitos almorávides y almohades, a quienes los propios andalusíes, habían pedido que vinieran de África para auxiliarles contra las invasiones de los ejércitos cristianos.

Los almorávides y los almohades estuvieron en España, los primeros desde el año 1106 hasta el año 1145, 39 años, y los segundos desde 1146 a 1247, es decir, 101 años¹²⁹³. Averroes pasó su infancia y parte de su juventud bajo la dictadura religioso-militar de los almorávides. El clima social era de terror, persecución y fanatismo religioso y, aun cuando el prestigio social de su familia le pudieran proteger, a la edad de los 19 años, que tenía entonces Averroes, convivían en su conciencia, inevitablemente, el instinto del temor, el miedo a comportarse y a pensar libremente, con la aspiración a la independencia de juicio y a un afán de saber más allá de las verdades oficiales y las creencias impuestas. La cultura andalusí a la que

¹²⁹³ *Historia Universal. La expansión musulmana*, Editorial Salvat. 2004.

pertenecía Averroes mantuvo una constante relación de amor-odio con las culturas almorávides y almohades.

Aun cando se trataba de dos corrientes integristas y fanáticas del Islam había notables diferencias entre una y otra. Los almorávides procedían de los confines del desierto del Sahara y de Sudan. Vivían ascéticamente y eran guerreros disciplinados dispuestos siempre para hacer la guerra contra el infiel o los negros paganos. Los guerreros más importantes vivían en monasterios-fortaleza, de modo que eran mitad monjes y mitad soldados. Acudieron a España cuando los andalusíes alarmados por la toma de Toledo en el año 1085 por el rey Alfonso VI, les pidieron auxilio. La eficacia guerrera de los almorávides hizo que conquistaran en poco tiempo los principales territorios de España y que, los propios monarcas españoles, decidieran imitar su sistema y organización militar. Como explicó Américo Castro: “Entre los siglos XII y XV las poderosas Ordenes de Calatrava, Alcántara y Santiago ocupan el primer plano de la historia como fuerza militar y política. El origen de las órdenes militares se encuentra en el Islam... Ha de tenerse en cuenta que solo en el mundo musulmán se dan unidas en una misma persona la vida de rigurosa ascesis y el combate contra el infiel. Desde el punto de vista exclusivamente cristiano, no se entiende cómo puedan coincidir en una misma persona el ejercicio ascético y la actividad bélica, del mismo modo que con solo la Biblia, no es posible entender a Santiago Matamoros. Es sabido que la Iglesia nunca aprobó que los clérigos dieran muerte a seres humanos (y por eso la Inquisición entregaba sus víctimas al “brazo secular”). En cambio, siglos antes de que aparecieran las órdenes militares, conocían los musulmanes la institución de los *ribat* (plural de *rábita*), ermita en donde vivían retirados los almorávides, o sea, los hombres santos que alternaban la ascesis con la lucha contra el infiel y la defensa de las fronteras”¹²⁹⁴.

¹²⁹⁴ Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Editorial Porrúa. México, 1971, págs. 407-408.

5.1.2.- El destierro a la ciudad de Lucena.

Al corto tiempo que los almorávides gobernaron los territorios del Al-Ándalus, le sucedió un nuevo pueblo que constituía el imperio berebere del norte de África llamado “el unitario” o almohade. Infinidad de veces se ha sostenido que la invasión almohade supuso la decadencia cultural de Al-Ándalus. Por el contrario, los almohades llegaron a crear una cultura con sabor propio y favorecieron el florecimiento del pensamiento, que en aquellos momentos llegó a su apogeo. La coyuntura les era favorable: derrumbado el califato de Bagdad, todo el pensamiento musulmán se refugió en Al-Andalus, donde reinaba un ambiente de libertad, lejos de los excesos puritanos que, en otros lugares del mundo islámico, había llevado el malikismo. La obra de los almohades debe contemplarse como un intento de equilibrio y prosperidad que dieron a Al-Andalus y que se mantuvo durante casi un siglo. Toda la vida adulta de Averroes, desde los 20 años, transcurrió bajo el régimen y la cultura almohade. Ahora bien, quizá el dato más relevante para valorar la lucha sostenida por Averroes en relación con la autonomía moral, se encuentra en el hecho de haber sufrido la pena del destierro al que fue condenado en el año 1195 por el Sultán al-Mansur. Desde nuestro punto de vista estas son las observaciones que pueden hacerse¹²⁹⁵:

- El Sultán al-Mansur había sido amigo y protector de Averroes, es decir, había convivido con su personalidad intelectual y había acogido pacíficamente sus teorías. Pero le condena al destierro. ¿Por qué?

- El Sultán fue inducido por el odio que le profesaban los alfaquíes (canonistas) y ulemas (teólogos) más radicales. Existían poderosas fuerzas religiosas que eran beligerantes con las posiciones doctrinales de Averroes. Y esa beligerancia

¹²⁹⁵ Carlos Quirós págs. XVIII-XIX y Rafael de Mendizábal págs.112, 113,114. ops. cit.

tenía su fundamento en la defensa del sometimiento más estricto a lo literalmente prescrito en el Corán como verdades reveladas.

- La pena del destierro es el reconocimiento de una impotencia: la aspiración a la autonomía moral no se puede suprimir, solamente se la puede cambiar de lugar. Porque, no solamente es que Averroes continuó con sus comentarios de la filosofía de Aristóteles, sino que, además, se constituyó en un modelo de autonomía moral, no solo para el mundo musulmán y la cultura europea de su tiempo, sino también, para la cultura europea y musulmana de todos los tiempos. El ilustre magistrado Rafael de Mendizábal resumió con acierto las contradicciones del Estado teocrático de los almohades, que exponemos a continuación.

Los acontecimientos que terminarían por enviar al destierro a Averroes, se iniciaron con la posición que mantuvo el filósofo ante un problema que entonces preocupaba intensamente al pueblo cordobés, y era que, se había extendido el rumor, de que un potente huracán destruiría en fecha próxima la ciudad de Córdoba al producirse una determinada conjunción de astros. El gobernador de Córdoba convocó una reunión en la que los asistentes expusieron su opinión y, habiéndole pedido a Averroes que, como cadí de la ciudad, expusiera la suya, éste dijo que tal preocupación no era más que una simple superstición y que, desde un punto de vista racional, no le parecían posibles tales profecías sobre catástrofes. El ulema Abd al-Kebir consideró, esa opinión de Averroes, como una crítica y una desconsideración con la profecía acerca de la destrucción del pueblo de 'Ad que se contiene en el Corán. La acusación de herejía se había puesto en marcha.

El paso siguiente fue el edicto publicado por el Sultán al Mansur donde se condena concretamente a Averroes, y asimismo el estudio de la filosofía y la ciencia, con excepción de la medicina, la aritmética y la astronomía. "Ello representa, dice

Rafael de Mendizábal, la victoria del extremismo conservador frente a la tolerancia y es, también, el principio de una serie de persecuciones iluminadas por el resplandor de las fogatas en las que empiezan a quemarse los libros impíos de los filósofos”¹²⁹⁶.

El acto tercero de esta persecución nos va a revelar toda la profundidad del compromiso de Averroes con la defensa de la autonomía moral. Los historiadores describen la Asamblea en la que fue condenado al destierro con cierto detalle, pero hay un hecho que, desde nuestro punto de vista, tiene una importancia relevante y que nos parece determinante con la celebración de esa Asamblea. Se trata de la resonante victoria militar obtenida el 18 de junio de 1195, en Alarcos, por el Sultán Al Mansur contra el rey cristiano Alfonso VIII de Castilla. Y que, en la misma campaña militar había reconquistado Madrid, Guadalajara y Uclés. El arabista Carlos Quirós Rodríguez se pregunta: “¿A qué se debió este cambio de conducta del Sultán con el filósofo, cuya amistad había cultivado durante más de siete años? ¿... a exacerbación en el Sultán del sentimiento religioso, originada, ya por el buen éxito de su campaña contra los cristianos, ya por excesos irreligiosos del filósofo, juzgados intolerables?”¹²⁹⁷ Miguel Cruz Hernández a su vez se pregunta: “Fue a la vuelta de esta expedición militar cuando al-Mansur rompió con Averroes y otros ilustrados andalusíes ¿influiría en ello su tibio comportamiento bélico y por ende religioso, pues el yihad es un precepto para el buen musulmán?”¹²⁹⁸.

En nuestra opinión, y desde el punto de vista de esta tesis, nos parece que lo que no es más que una conjetura para los autores citados, el análisis del comportamiento de los protagonistas en relación con el hecho del destierro, permite concluir que, la repentina enemistad de al-Mansur, se debe a las interpretaciones que los ulemas hicieron sobre los triunfos militares, haciéndole ver al Sultán que, el fervor religioso de sus soldados, había sido un componente fundamental para sus

¹²⁹⁶ Mendizábal Allende, Rafael de, op.cit. página 113.

¹²⁹⁷ Miguel Cruz Hernández. *Introducción*, pág. XIX op.cit.

¹²⁹⁸ *Ibd.* pág. 31

triumfos sobre los ejércitos cristianos y, el peligro que suponía el pensamiento filosófico de Averroes, que era contrario a la yihad, a la guerra santa. Curiosamente, la dinámica de la historia del pensamiento nos autoriza considerar que, la condena de Averroes tuvo efectos contradictorios. Por un lado, se afirma el fanatismo de los teólogos y, por otro, se consagra el triunfo del condenado porque, su teoría sobre la separación de la religión y de la política, será el precedente más brillante de lo que hoy llamamos la separación de la Iglesia y del Estado y de la misma posibilidad de la autonomía moral. En todo caso, en nuestra historia contemporánea, tenemos experiencias trágicas de cómo la conjunción del fundamentalismo religioso con los intereses militares, constituye una poderosa motivación recurrente para acabar con disidentes y heterodoxos.

5.1.3.- Su opinión sobre los ulemas.

Pero el marco social y político en el que desarrolló su pensamiento Averroes no sería completo si nos limitáramos a los años de la cultura almorávide y almohade en los que transcurrió su vida adulta. La amplia tradición cultural de la saga de los Averroes, sin duda, tiene sus raíces en la época de esplendor del califato de Córdoba, porque, tanto su abuelo como su padre, en sus años de formación, pudieron beneficiarse de las estructuras docentes más flexibles, tolerantes y plurales que la dinastía de los omeyas reimplantaron en la Península Ibérica con la creación del califato de Córdoba. El abuelo de Averroes había nacido en el año 1058, es decir, hacía solamente 27 años que se había desmembrado el califato de Córdoba en facciones y taifas, pero la dispersión política no supuso la interrupción de la vida cultural promovida y consolidada en todo el territorio del califato. Y, en ese ambiente, se habría educado la familia de Averroes. Cuando llegan los almorávides a la Península, en el año 1086, tiene el abuelo de Averroes 28 años, una edad en la que normalmente ya se han puesto los cimientos de la propia personalidad intelectual. Según dice Rafael de Mendizábal, “Ibn Rushd “el abuelo,” se nos aparece como uno

de los más eminentes y famosos juristas del rito malequí, cuyas opiniones aún se aducen actualmente en el Norte de África”¹²⁹⁹. Por tanto, la tradición familiar de los Averroes, en cuanto a cultura se refiere, tenía sus fundamentos en el rico y complejo mundo del califato de Córdoba, de tal modo que nunca fue posible que un Averroes se identificara absolutamente con el pensamiento político y religioso de los almorávides primero y de los almohades después.

El profesor Emilio Suñé destaca que “la conquista de la mayor parte de la Península Ibérica se produjo, en cinco años, a partir del 711 y, se realiza por quienes habían estado bajo el dominio del Imperio Omeya con sede en Damasco, actualmente Siria, y que evidentemente desde un punto de vista cultural poco tenían que ver con los magrebíes. Por el contrario, concluye el profesor Suñé, los inicios de esta nueva Península Ibérica que emergía bajo el califato de Córdoba con el nombre de Al-Ándalus entroncan con milenarias culturas, como la civilización sirio – bizantina y la civilización persa-iranía, que ejercieron una considerable influencia sobre el mundo islámico”¹³⁰⁰.

Por tanto no se puede reducir el mundo intelectual de Averroes a la cultura almohade, Los casi cuatrocientos años de la cultura sirio-bizantina y la persa-iranía, sobre los califatos de Bagdad y Damasco, no se evaporaron con la muerte de Almanzor en el año 1002. Como dijo Américo Castro, la cultura andalusí se forjó en buena parte oscilando entre el legado greco-oriental y el misticismo dogmático bereber. Desde que Tariq el 27 de abril del 711 desembarca con sus tropas en Tarifa ,se inicia una época de caos y anarquía. Los generales se reparten las tierras y se olvidan del Califa de Bagdad. Hacía falta un poder independiente que lograra

¹²⁹⁹ Rafael de Mendizabal Allende pág.94. op.cit.

¹³⁰⁰ Suñé Llinás, Emilio, *Averroes/Ibn Rushd, Senda de Occidente. Esperanza del Islam*, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 2007, pág. 8-9.

aglutinar a grupos tan heterogéneos como los constituidos por los árabes, bereberes, esclavos, libertos de todos los orígenes y los antiguos habitantes ibero-romanos, judíos y germanos que, a pesar de su diversidad, tenían el deseo común de construir una comunidad ordenada y que, bien dirigidos, estaban dispuestos a colaborar en un clima de tolerancia religiosa que habría de marcar en lo sucesivo el régimen del nuevo califato. Esta fue la labor que llevó a cabo un príncipe de la familia de los omeyas que escapó de la matanza ordenada por el califato abasí de Damasco sobre su familia.

Ese príncipe fue el primero de los llamados Abderramán y que hizo posible que más tarde, en el 929, Abderraman III creara el califato independiente de Córdoba durante el cual, teniendo como referencia el Capítulo XI del Corán sobre la tolerancia, se hizo posible la convivencia de los creyentes de las tres religiones del Libro. Como dijo Américo Castro, existió un complejo sistema de lucha y convivencia porque, en realidad, se luchaba por recuperar los territorios, como se corrobora en este testimonio de Don Juan Manuel: “Ha guerra entre los cristianos e los moros e habrá, hasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habría guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno porque tomase la su ley, ca El non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado”¹³⁰¹.

La vida digna de mención y recuerdo en Al Ándalus entre los siglos IX y XII aparece como un conjunto coherente, pese a todos los trastornos políticos y sociales que desgarraron aquel país. La agricultura, la industria, el comercio interior y exterior, las bellas artes, la doctrina islámica y los modos de sensibilidad místico-religiosa, el saber científico y técnico, el pensar filosófico alcanzan niveles

¹³⁰¹ Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, Biblioteca de autores españoles, LI, pág.294. citado por Américo Castro. op.cit.

desconocidos en la Península hasta entonces. Para entender plenamente este conjunto, sin duda habrían de tenerse en cuenta, como dijo Américo Castro, las aportaciones persas, helenísticas, bizantinas, sirias, etc., Y la forma en que todas esas aportaciones fueron combinadas y asimiladas, especialmente durante el califato de Córdoba, confiere a la vida y a la civilización de Al Ándalus fisonomía e importancia únicas. Se dice que en esa fecha Córdoba llegó a ser la ciudad más importante de Europa por su cultura y su economía.

Pero la complejidad de la convivencia en los territorios musulmanes determinó que, el mundo en que le tocó vivir a la familia Averroes, fuera un mundo en conflicto¹³⁰² permanente. En lo político y en lo cultural. Vivieron el continuo hacer y deshacer que fue la política musulmana, especialmente, a partir de la desaparición del califato de Córdoba. El hecho de ser una familia de musulmanes nacidos en la Península Ibérica les daba la categoría de andalusíes que aspiraban a hacer del Al Ándalus una comunidad independiente pero que, ni política ni militarmente, eran capaces de conseguirlo. “Los andalusíes son incapaces de matar una mosca, si no es con la ayuda de tropas berberiscas, como se lamentaría el último rey nazarí de Granada Abd Allah.”¹³⁰³. Realmente se podría definir el Al Ándalus como una encrucijada de etnias y de culturas que acogía a gentes de todas las procedencias, religiones y lenguas, especialmente a partir de Abderramán I. Los musulmanes podían hacer la guerra santa, pero en sus territorios conquistados, no siempre existía la uniformidad religiosa y, esa situación, era compatible con el hecho de que el musulmán no podía apostatar sin correr el peligro de la muerte.

Pero desaparecido el califato de Córdoba, el nuevo régimen político, instaurado por los almorávides en primer lugar y más tarde por los almohades, derivó generalmente hacia la dictadura religioso-militar como vimos anteriormente. “El

¹³⁰³ Citado por Rafael Mendizábal op.cit. pág. 114.

Estado almohade se hallaba sujeto al dominio de los ulemas y alfaquíes, por una parte, y de los guerreros por otra; ni estos ni aquellos simpatizaban con los intelectuales aun cuando los soberanos fueran ilustrados y amantes de la ciencia. “No hay tiranía peor que la de los ulemas,” había dicho Ibn Rushd en cierta ocasión y más adelante añadiría: “el ejército es el guardián del pueblo, no su dueño” frases ambas que han de entenderse dentro del contexto histórico en que fueron pronunciadas. Su autor era un filósofo andaluz hostigado por la intransigencia religiosa de unos extranjeros, los almohades, campeones de la ortodoxia y defensores de la pureza de la fe, cuyas tropas habían “liberado” el territorio de al-Ándalus”¹³⁰⁴.

A nosotros nos parece que, la encrucijada de etnias y culturas que era Al Ándalus, le permitió a Averroes el aprendizaje de la diversidad humana que, sin duda, fue fundamental para el desarrollo de su filosofía orientada a liberar a la escolástica musulmana del fanático monopolio de los alfaquíes y ulemas. Y este empeño de Averroes, mantenido en medio de las urgencias que imponía continuamente la guerra a la autoridad religioso-militar del Sultán y, del escolasticismo musulmán más fanático que pretendía monopolizar la interpretación del Corán en la dirección más irracional e intolerante, hasta el punto de conseguir que el estudio de la filosofía fuera prohibido y que los filósofos fueran condenados, hace de Averroes un paradigma del comportamiento intelectual y, muy especialmente, para la Europa contemporánea del filósofo cordobés ya que, como veremos más adelante, el estilo y la conducta de la autoridad eclesiástica de la Universidad de París en el año 1270, fue la misma que los ulemas y alfaquíes practicaban en la Córdoba musulmana, prohibir y condenar, en este caso, las teorías de Aristóteles y su Comentador Averroes, porque estaban en contradicción con el pensamiento teológico tradicional de la Iglesia.

¹³⁰⁴ Mendizábal, Rafael de, *Averroes. Un andaluz para Europa*, op.cit.

El acertado diagnóstico del juicio de Averroes sobre los teólogos y los guerreros, en relación con el Estado, no limita su validez al contexto histórico en que fue pronunciado, como dijo Rafael de Mendizábal en 1971 cuando publicó el libro citado anteriormente, sino que su actualidad se ha extendido hasta nuestros días y, muy concretamente, en España. Fue Américo Castro quien, en un audaz trabajo sobre la influencia de la civilización musulmana en el carácter y el ser de los españoles, dijo: “Pero lo peculiar de España es que la Iglesia sigue siendo en ella un poder erigido frente al Estado, en una forma que no conocieron ni Francia ni Italia, los otros grandes países católicos. Como nación incluida en el círculo de la cultura occidental, España ha poseído un Estado; éste, sin embargo, ha vivido, aún en época reciente, como un co-poder junto a la Iglesia, la cual todavía conserva el recuerdo de la época en que España estuvo gobernada inquisitorialmente”¹³⁰⁵.

“Vista a esta luz, la Guerra Civil (1936-1939), ha sido la lucha entre la vieja religiosidad de la casta cristiana, petrificada por los siglos, y un ensayo de nueva religiosidad, Aludo a hechos de historia política a causa de su enlace con los modos de haberse constituido la existencia de los españoles. Recordemos que quienes combatían contra los musulmanes se dieron a sí mismo como nombre étnico, el de cristianos. Todo el conglomerado de árabes, bereberes, renegados, esclavos, etc., se unificaba en la comunidad de una misma fe, la musulmana; y del mismo modo, el lazo que ataba prietamente a los leoneses, castellanos y aragoneses era su cristianismo. Todavía perduran como espectáculo popular las peleas entre moros y cristianos, no entre moros y españoles”¹³⁰⁶.

Cuando los reyes cristianos empezaban a fraguar la nación española, éste andalusí cordobés ya les avisaba que, el fanatismo religioso secundado por el ejército, podía servir para hacer la guerra, pero no la paz. Sin embargo, en nuestro país, como buenos alumnos aventajados de los árabes, hemos preferido siempre las cruzadas.

¹³⁰⁵ Américo Castro. páginas 241-242. op.cit.

¹³⁰⁶ *Ibd.* Américo Castro, págs. 241-246. op.cit.

Pero, ni en el siglo de Averroes ni en nuestro tiempo, los ulemas-teólogos y el ejército de la cruzada pudieron impedir que la aspiración a la autonomía moral fuera una reivindicación constante del pensamiento crítico del que Averroes, como hombre-puente entre dos culturas, ha quedado como una lúcida referencia en la historia del pensamiento europeo.

El pasado no es una simple acumulación de sucesos inconexos que agradan, repelen o nos dejan indiferentes. En la evocación de los hechos pasados no podemos sustraernos a la reflexión de los motivos que los provocaron, generalmente tan provistos de fundamento, como dignos de interés. La psicología histórica debe indagar en los porqués y en los cómo de los acontecimientos humanos. Así podremos saber que puede haber pasados que no deben repetirse. Y ese es un modo, de consolidar nuestra confianza en el progreso del hombre. Podemos extraer de la doctrina averroísta conclusiones claras sobre su posición respecto a la relación entre la razón y la fe como veremos más adelante, pero, en la cita que acabamos de analizar, el propio Averroes se pronuncia abiertamente cuando, de un modo rotundo, hace ese juicio sobre la mezcolanza que era el poder religioso-militar del califato de su tiempo: “No hay tiranía peor que la de los ulemas” y “el ejército es el guardián del pueblo no su dueño”. Tuvo valor y lo pagó con el destierro. Camino que, a lo largo de la historia, siguieron muchos pensadores por el mismo motivo.

Es oportuno citar ahora el encendido elogio que el trovador popular Aben Guzmán le dedicó al filósofo cordobés en uno de los zégeles de su Cancionero:

“Cuando se trata de generosidad hay que pensar en Averroes, hombre de elevadas aspiraciones y de costumbres puras. Las buenas cualidades de la familia en él se vincularon. Quien a los suyos se parece no peca; no se heredan virtudes de los extraños. No basta que fuese ilustre el abuelo del gran Cadí, pues ¿no ves cómo se

continúa el apellido? Mahámed es el nombre. Se ha suplido la pérdida del abuelo con el nieto”¹³⁰⁷.

5.2.-El concepto de Averroes sobre el Derecho natural.

1.- El fundamento último del Derecho Natural reside en la naturaleza misma del orden universal necesario.

2.- La autonomía moral es el correlato ontológico del hombre como único ser del universo moralmente capaz.

Al parecer en el mundo musulmán de hoy día el prestigio de Averroes se basa más en su condición de jurista y estudioso del Derecho que en sus obras filosóficas. Pero su teoría sobre el Derecho Natural está relacionada con su reflexión filosófica sobre la distinción entre la razón y la fe. Lo que sorprende de Averroes es que, mientras a sus colegas, las convulsiones del mundo en que vivían en los siglos X-XIII, les llevaban a profundizar en la dependencia del hombre de la Providencia divina, para Averroes, por el contrario, eran un motivo para profundizar en la responsabilidad personal del hombre ante las crisis políticas y sociales.

Averroes bien pudo haber dicho “el Corán es mi religión pero soy más amigo de la verdad que se ha revelado en Aristóteles,” expresión semejante al aforismo con el que éste último se refirió a su amigo Platón.

Como hemos visto en sus datos histórico-biográficos Averroes se pasó la vida luchando siempre contra la intolerancia y el dogmatismo, defendiendo la independencia de pensamiento de los filósofos y, su derecho a interpretar la sagrada

¹³⁰⁷ El manuscrito de este Cancionero se conserva en el Museo Asiático Imperial de San Petersburgo, del que el Barón David de Gunzburg obtuvo una reproducción fotográfica y facilitó una copia del zégel a Carlos Quirós, que lo reproduce en su obra. páginas XX-XXV de la Introducción. op.cit.

escritura del Corán, para alcanzar una concepción personal del hombre y del mundo, aunque discrepara de la tenida por la escolástica musulmana como verdad oficial. Ahora vamos a ver cómo esa independencia de juicio se manifiesta en una cuestión como el Derecho natural, que como sabemos interesó vivamente a filósofos y teólogos de su tiempo.

Desde el punto de vista de esta tesis lo que queremos es investigar si los planteamientos teóricos de Averroes se pueden interpretar como una anticipación y un alineamiento claro a lo que en siglo XVIII habría de entenderse por iusnaturalismo y por autonomía moral.

Un jurista eminente como lo fue Averroes se planteó el problema del Derecho natural como una consecuencia de su teoría de la distinción entre la razón y la fe. Como una primera aproximación diremos que, aun cuando las referencias al Derecho natural, son breves no dejan lugar a dudas sobre la autonomía de la razón para fijar su contenido y así dirá, como vamos a ver, que el Derecho natural es el que se fundamenta en la Justicia, donde radica el orden natural en el que se desarrolla toda la vida del hombre y, cuyos principios más elementales tienen la categoría de imprescriptibles y permanentes. Siguiendo a Aristóteles hace de la Justicia el principio y fundamento del Derecho y la distingue de la Ley. “En la justicia están incluidas todas las virtudes. Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta”¹³⁰⁸. “La justicia es un término medio pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio.”¹³⁰⁹. “La justicia política puede ser natural y legal; natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen diferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida”¹³¹⁰. Para Averroes la

¹³⁰⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Libro V, 1, 1129b-30.

¹³⁰⁹ *Ibid.* Libro V, 5, 1133b-30.

¹³¹⁰ *Ibid.* Libro V, 7, 1134b-20.

justicia legal es la Ley que consiste en la adecuación práctica de aquellos principios de la justicia natural a la realidad en la que el hombre vive.

5.2.1.- El fundamento último del Derecho reside en la naturaleza misma del orden universal necesario.

Miguel Cruz nos dice que “la definición de Averroes del Derecho natural es tan rotunda en su traducción latina que impresionó a los escolásticos del siglo XIII: “*ius autem naturale est, cuius mensura est in omni loco et in omni tempore, et non cadit in ipsum commensuratio. Lex autem non naturalis genere quidem quasi naturalis est, et non est in ea diversitas, commensuratione autem diversificantur secundum diversas gentes.* Y el mismo Averroes en el *Taljis kitab al-Ajlaq* dice: “el fundamento último del derecho reside en la naturaleza misma del orden universal necesario, que no está basado en la voluntad del Legislador, aunque se trate de la Omnipotencia divina, sino en la Suprema Inteligencia de Dios.”¹³¹¹ Dos observaciones: existe para Averroes un orden universal que es necesario porque no depende de la voluntad de un Legislador sino de su Inteligencia que una vez lo ha concebido no puede dejar de ser. Y, en segundo lugar, con el concepto de “mensura” está aludiendo a la definición de la justicia por Aristóteles concibiéndola como “mesotes,” el término medio, la equidistancia fundamental, “llamo el medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto.”¹³¹² El Derecho Natural para Averroes tiene una existencia independiente, autónoma y necesaria en cuanto que no depende de una voluntad divina. Ciertamente el eslabón con la Divinidad se produce por la Inteligencia. Pero ese eslabón se rompe una vez concebido porque entonces deviene en necesario.

¹³¹¹ Citado por Miguel Cruz Hernández en *Averroes, Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*. pág. 229.

¹³¹² Aristóteles, *Ética Nicómaco*. Libro II, 6, 1106a-29.

Al parecer, cuando Averroes dice que la Justicia es el principio del orden del ser, estaba interesado en hacer una distinción clara entre el concepto de Justicia y el de Ley porque pensaba que el testimonio de la muerte de Sócrates nos obligaba a definir sus respectivas competencias. Y así concebida la Justicia mediante su aplicación se realiza la proyección del bien sobre el mundo contingente donde, como dijo también Aristóteles, al realizarse concreta e individualmente, se divide en conmutativa y distributiva. Y por el contrario, la Ley pertenece, no al orden del ser necesario, sino al orden práctico, consistiendo en la recta opinión del legislador que debe definir y precisar en normas concretas el contenido abstracto de la justicia. Por tanto el Derecho natural es independiente de las reales condiciones sociales en cuanto se fundamenta en la Justicia, pero en tanto se estructura en forma legal, necesita de una positivación que regule su aplicación en cada caso y circunstancia concretos.

5.2.2.- La autonomía moral es el correlato ontológico del hombre como el único ser del universo moralmente capaz.

La originalidad del pensamiento de Averroes sobre el Derecho natural radica en esa consideración de la Justicia como expresión de la necesidad del orden cósmico. En cierto modo, supera al propio Protágoras para quien la “mensura” empezaba y terminaba en el hombre. Esa necesidad encuentra su fundamento en que el orden cósmico del mundo es paralelo con el orden moral del mundo social. “Bonum et ens convertuntur,” dirá con otra finalidad bien diferente la escolástica cristiana. Ese orden, que tiende a la justicia y al bien es universal, incluye a la Primera causa y al último de los seres: el orden del bien es consustancial con el orden del ser. El orden moral es una consecuencia del orden ontológico sin el cual sería imposible. Y presupuesto este orden necesario cabe admitir ya el ámbito de la libertad. ¿Por qué? Porque no es lo mismo el orden moral que depende de la Voluntad del Legislador, extraño al hombre, que un orden universal necesario e impersonal. En esta concepción del orden, la autonomía moral es el correlato ontológico del hombre en cuanto que es el único ser del universo que tiene

capacidad para ser su propia autoridad moral, para imponerse a sí mismo derechos y obligaciones. Parece claro que, la causa originante de esta brillante concepción del orden cósmico, está constituida por el Motor Inmóvil de Aristóteles.

Si el orden cósmico no fuera universal y necesario y Dios fuera su Legislador, la libertad sería un don de Dios que en virtud de su Omnipotencia puede hacer y deshacer ese orden cómo y cuando quiera. Pero si el orden del cosmos es necesario e impersonal, la libertad tiene su fundamento en el hombre, que debe su tendencia al bien, a la radical indigencia con la que viene al mundo y que es, al mismo tiempo, la que le impulsa a la búsqueda del orden. De modo que, **la voluntad de elegir** los medios adecuados a su forma de ser para alcanzar la perfección sin necesidad de brújulas divinas, es un constitutivo esencial del hombre.

5.3.-Tomás de Aquino y su analogía entre Dios y el hombre.

Desde luego, nada que ver esta concepción averroísta del Derecho natural, con lo que, como vimos anteriormente, entendía por Ley natural la teología escolástica en los siglos XII y XIII, por lo que Tomás de Aquino se ocupó de demostrar su falsedad en la Suma contra Gentiles.

El fundamento básico de la autonomía moral se encuentra aquí: o el hombre es su propia autoridad moral o es un ser sometido a la Voluntad de un Legislador divino. Y Tomás de Aquino no lo dudó: “Y con esto excluimos dos errores, a saber: el error de quienes creen que todas las cosas responden a un simple querer no razonado, que es el error de los mutakallimíes entre los sarracenos, como dice rabí Moisés, según los cuales no hay diferencia alguna en que el fuego caliente o enfríe, sino porque Dios lo quiere. Y también el error de quienes dicen que el orden de causas proviene de la Providencia divina a modo de necesidad. Pero lo dicho

demuestra que ambas opiniones son falsas.”¹³¹³ Haciendo un uso del concepto de analogía tan próximo al de la participación platónica, Tomás de Aquino nos explica cómo razona Dios, cómo hace o no hace uso de su Voluntad y cómo su Divina Providencia no se ve atada a ninguna clase de orden establecido. En el ámbito de la vida moral el libre albedrío del hombre decide hacer el bien o el mal sin que la Voluntad o la Providencia divina determinen o anulen su libertad.

“Se ha demostrado ya en el Libro segundo que las cosas sometidas al orden divino provienen de Dios, no como de un agente que obra por necesidad de naturaleza o de cualquier otra clase, sino por su simple voluntad, sobre todo en lo que se refiere a la primera producción de las cosas. Dedúcese, pues, que Dios puede hacer algo al margen de cuanto cae bajo el orden de su divina Providencia, porque su poder no está limitado a estas cosas”¹³¹⁴. La verdad es que meterse en el jardín de la Omnipotencia de Dios, resulta extremadamente arriesgado, ya que si continuamos haciendo uso de la analogía, el hombre que tuviera en su poder la posibilidad de evitar el dolor ejercería ese poder y, por eso, no acabamos de comprender que siendo Dios omnipotente, lo permita.

“Sin embargo, puede hacer algunas cosas además de las que están sometidas a su providencia y operación, si consideramos su poder absoluto; pero no puede hacer algo que no estuviese desde la eternidad bajo el orden de su Providencia, puesto que no puede ser mudable”¹³¹⁵. Así que debemos pensar que evitar el dolor no estuvo nunca bajo el orden de su Providencia, y ello aunque el dolor no es simplemente un accidente sobrevenido casualmente, sino un constitutivo esencial del hombre.

¹³¹³ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*. Tomo II, Libro 3, Capítulo 98. B.A.C. 1967.

¹³¹⁴ *Ibid.* Libro III, Capítulo 98.

¹³¹⁵ *Ibid.* Libro III, Capítulo 98.

Pero lo que dice Averroes no tiene nada que ver con el maniqueo del que parte Tomás de Aquino. Averroes no ha dicho nunca que Dios obre por necesidad de naturaleza, sino que una vez producido o creado el orden natural éste deviene necesario porque Dios no puede alterarlo sin alterarse a Sí mismo, como el mismo Tomás de Aquino reconoce en el texto citado anteriormente. Y con este maniqueo que se fabrica el aquinatense, dedica todo el Libro segundo a una cascada de silogismos para demostrar que Dios no obra por necesidad de naturaleza, pero lo cierto es que en realidad, se trata de una argumentación que solo puede convencer a los creyentes, porque la premisa mayor de todos los silogismos da por probada la analogía entre Dios y el hombre, entre el Creador y la criatura, semejanza que no se aviene con el principio de contradicción, en virtud de la Omnipotencia de Dios, que lo mismo puede hacer algo de la nada como extraer el tiempo de la eternidad.

Pero Tomás de Aquino, no solamente viste los errores ajenos a su gusto, sino también a la misma Perfección Divina, utilizando para ello las categorías antropomórficas de la voluntad y la inteligencia ¿o es que alguien sabe, de buena tinta, que Dios actúa con Voluntad e Inteligencia como los humanos? Por ejemplo, dice Tomás de Aquino en *Libro II*: “Es incomprensible que una cosa sea relativa a otra sin que ésta, a la vez, se relacione con aquella.” Tomás de Aquino, de esta verdad que se da en el orden natural, salta inmediatamente al orden sobrenatural y establece:” Si, pues, todas las cosas se consideran con relación a Dios, porque de Él han recibido su ser y de Él dependen, Dios, a la inversa, se considerará en relación con las criaturas.” Evidentemente el perfil de Creador que dibuja el aquinatense es para consumo de creyentes: “todas las cosas se consideran con relación a Dios,” y, a continuación, no tiene problemas para afirmar que “Dios, a la inversa, se relaciona con las criaturas,”¹³¹⁶ es decir, el Ser Eterno, Trascendente y Perfectísimo, pasa de la eternidad al tiempo, podríamos añadir, con la mayor naturalidad. En la Sección

¹³¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro II, Capítulo.

Segunda de esta Capítulo Quinto dedicamos una detenida reflexión sobre al concepto de analogía en Tomás de Aquino bajo el epígrafe “*Participatio* y analogía.”

5.3.1.- La palabra voluntad no puede aplicarse a Dios

Por si no ha quedado claro que la analogía es un dogma teológico para Tomás de Aquino, dice a continuación: “La semejanza es una cierta relación. Más Dios, **como cualquier otro agente**, produce algo semejante a sí. Luego algo se predica de Él de manera relativa”¹³¹⁷. Una vez que el Doctor Angélico ha afirmado que Dios no se diferencia en nada con respecto a los demás agentes naturales, ¿qué podemos añadir nosotros para rescatar a Dios de una antropomorfización que nos oculta a la verdadera divinidad?

“Cómo llevó Dios a cabo su obra, eso no lo sabemos. Ningún vocablo humano expresa exactamente la realidad del Primer Agente. Por eso la palabra voluntad no puede aplicarse a Dios”¹³¹⁸.

Y el propio Averroes dijo: “Los filósofos no niegan la voluntad al Creador glorioso, pero mucho menos le atribuyen la voluntad humana. Pues, el Agente Primero, ¡ensalzado sea! está muy lejos de poder ser calificado con alguna de las dos acciones de idéntico modo a como los filósofos califican al ser corruptible. El agente libre y voluntario es aquel que carece de la cosa querida, y Dios glorioso no carece de nada cuanto quiere. De otra parte el ser libre es el que elige lo mejor entre dos cosas, y a Dios no le falta ningún estado mejor. Por otra parte, la acción natural no procede de una ciencia, mientras que ha sido demostrado que la acción de Dios altísimo procede de una sabiduría. Luego, por tanto, la relación por la cual Dios es llamado

¹³¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*. Libro II, Capítulo 11. B.A.C. 1967.

¹³¹⁸ Arnaldez, R, *La théorie de la création dans le Tahafut*, citado por Idoia Maiza Ozcoidi en *La concepción de la filosofía de Averroes*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pág.217.

Agente Volente no se explica así, ya que su Voluntad no tiene semejanza alguna en el mundo visible¹³¹⁹”.

Ya hemos visto anteriormente que, en la oposición entre el Derecho natural de los juristas romanistas y la Ley natural de los teólogos de la escolástica, estaba implicada una concepción del hombre y del mundo en la que, en el primer caso, el hombre podía ser una ley para sí mismo mientras que con la Ley natural de los escolásticos, el orden del mundo y sus criaturas estaba sometido a la Ley de la Providencia divina que todo lo ordena hacia su Bondad. Como ha dicho Emilio Suñé “en el fondo estamos ante un problema de primacía entre las diversas formas de ley, que en Averroes se decanta instintivamente de lado de su concepción natural, de una forma insólita en su época y directamente precursora del iusnaturalismo racionalista, ya que se trataba de una idea extraña al Derecho Islámico, que al ser de radical inspiración religiosa se halla confundido con la Moral, de modo que el Derecho Islámico es a fin de cuentas, la Voluntad de Alá manifestada en el Corán y sus Profetas”¹³²⁰.

Primacía o, cabría decir, conflicto de competencias, porque a mayor Presencia de la Voluntad y la Providencia divinas menos margen de libertad y autonomía para el hombre y, al contrario, cuanto mayor sea la libertad y la autonomía del hombre la Providencia divina queda exenta de esa engorrosa y, difícilmente explicable tarea, que sería estar pasando continuamente de lo eterno a lo temporal, de lo infinito a lo finito, de lo necesario a lo contingente, del orden al desorden. La Omnipotencia divina no puede estar violando constantemente el principio de contradicción: del mismo modo que no se puede ser y no ser al mismo tiempo, no se puede a la vez ser eterno y dejar de serlo. No sería un buen ejemplo: esa mutabilidad constante que, nos predica una teología antropomórfica, nos

¹³¹⁹ Averroes. *Tahafut*. Traducción de Miguel Cruz citado por éste en su libro *Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, págs. 167-168).

¹³²⁰ Suñé Llinás, Emilio, *Averroes/Ibn Rushd*, op.cit., págs. 87-88.

presenta a un Dios tan versátil que puede conducir directamente al agnosticismo y a la increencia, porque, no deja de ser curioso, que esa versatilidad se detenga ante la existencia del mal y de las insoportables desgracias individuales y colectivas.

Finalmente el profesor Suñé cita dos textos de Averroes en los que hay una referencia clara al Derecho natural y que completa su concepción sobre el mismo:

“Además, su ley religiosa particular no puede estar distanciada de las leyes humanas naturales.”

“Es evidente que en opinión de todos estos, el bien, el mal, lo útil, lo divino, lo bello y lo ruin, lo son por naturaleza y no por convención; y así, lo que conduce al fin es bueno y bello, y lo que lo impida, es malo y ruin”¹³²¹.

En el primer texto, para el profesor Suñé, se manifiesta por Averroes una inversión de lo que había sido la teología escolástica: no es que la realidad se adecúe con el proyecto divino sino que sea éste el que se aproxime a las leyes naturales.

Y en el segundo texto, con la mayor sutileza, dice Averroes que: “muchos de los habitantes de nuestro país mantienen esta creencia acerca de nuestra Ley islámica., es decir, que esos principios sobre el bien y el mal lo son por naturaleza y no por convención.” Y entre esos muchos ciudadanos, como dice el profesor Suñé, se encuentra el propio Averroes para quien, la razón prevalece sobre la voluntad y la naturaleza frente a la convención, con lo que es claro su iusnaturalismo racionalista que se adelanta sobremanera a su época”¹³²².

¹³²¹ Los dos textos proceden del libro de Averroes *Exposición de la República de Platón*, citados por el profesor Emilio Suñé en su libro ya citado, páginas 88 y 91 respectivamente.

¹³²² Suñé Llinás, Emilio, op.cit., págs. 88-9.

5.4. La distinción entre la razón y la fe.

1.- La razón no tiene derecho a un estatuto separado de la fe.

2.- Las tesis averroístas condenadas por el obispo de París en el año 1270.

Hoy nos resulta difícil darnos cuenta de que hubo un tiempo en que nadie distinguía entre la razón y la fe. Cualquier razonamiento se consideraba una prolongación del pensamiento teológico y, las posibles discordancias, no se consideraban relevantes ya que la verdad revelada era una y la misma para todos. Sin embargo, alguien puso la primera piedra de la discordia que habría de marcar, para siempre, el rumbo del pensamiento sobre la autonomía moral en particular y, en general, sobre todo el pensamiento filosófico-teológico europeo hasta nuestros días. En cierto modo, se produjo un giro copernicano. Si con Platón supimos de la existencia de dos mundos, el sensible y el de las Ideas eternas que venían de otro mundo y que eran las verdaderas, con la distinción entre la razón y la fe, empezamos a considerar que la doctrina revelada no era la única verdad, lo que llevaría en poco tiempo a pensar que las ideas verdaderas eran las engendradas por la razón a partir de la experiencia.

El hombre que inició ese giro copernicano fue un cordobés musulmán, Averroes. Y el escenario en el que se conoció y discutió por primera vez esa teoría, fuera de Córdoba, fue la recién creada Universidad de París a principios del siglo XIII. Como dice E. Gilson: “Los orígenes del averroísmo parisino se remontan a las traducciones latinas que Miguel Escoto hizo de los Comentarios que escribió Averroes sobre la Física y Metafísica de Aristóteles. La importancia histórica de la llegada de esas traducciones a la Universidad de París fue señalada por Rogerio Bacon diciendo: “*annis Domini 1230 magnificata est philosophia apud Latinos*”¹³²³.

¹³²³ Gilson, Étienne, op.cit., pág. 535.

5.4.1.- La razón no tiene derecho a un estatuto separado de la fe.

El revuelo que produjo, entre maestros y estudiantes, la aparición de los Comentarios de Averroes sobre Aristóteles, fue tan enorme que, la Iglesia, que gobernaba la Universidad de París como una teocracia donde su autoridad no podía ser discutida, no tardaría en intervenir. Y lo hizo, como veremos más adelante, empezando por prohibir la nueva doctrina, primero, en cierto modo cautelarmente en el año 1210 por el arzobispo Pedro de Corbeil, y posteriormente, ya de un modo más radical, en el año 1270 por el obispo de París; es decir, que los filósofos de la Universidad de París dispusieron de más de 40 años para entusiasmarse con el aristotelismo y alimentar sus clases con la ayuda de Averroes y, que para escándalo de los teólogos escolásticos, llegaron a la conclusión de que la doctrina de Aristóteles era exactamente la que Averroes le había atribuido y que, esta doctrina, no se distinguía en nada de la misma verdad filosófica. Si las disensiones entre filósofos y teólogos de la Universidad de París venían de años atrás, ahora alcanzaron un carácter inusitado que determinó la aparición de lo que se llamó el movimiento averroísta.

En la historia de la filosofía de la Edad Media se considera que, “uno de los esfuerzos más originales realizados por Averroes, fue el que hizo para determinar con precisión las relaciones entre la filosofía y la religión.”¹³²⁴ Para entenderlo en toda su dimensión hay que tener en cuenta que la situación en el siglo XI era de absoluto predominio de lo religioso sobre lo temporal, que con la elevación del monje Hildebrando al papado con el nombre de Gregorio VII, ese predominio impuso un sistema de gobierno que iba a dar consistencia a aquella Civitas Dei ideada por San Agustín, y que hacía del mundo una realidad uniforme llamada Cristiandad, gobernada por el Pontífice de Roma, a cuya autoridad estaban sometidas todas las autoridades temporales.

¹³²⁴ *Ibd.* pág. 349, op.cit.

El teólogo San Pedro Damián, incluido entre los llamados pre-gregorianos, porque prepararon con sus teorías lo que habría de hacer Gregorio VII, lo expuso bien claro en esa época: “Lo que existe, no es, pues, un pueblo y además una Iglesia, sino un pueblo cristiano, informado, animado desde dentro por la Iglesia, y que no podría subsistir como tal separado de ella. San Pedro Damián no se pregunta cómo tiene que entrar en relación la fe con la razón, porque para él la razón no tenía derecho a un estatuto separado de la fe; y si tampoco se ha preguntado cómo la fe podría unificar al pueblo cristiano, es igualmente porque jamás pensó que un pueblo pudiese tener derecho a subsistir fuera de la Iglesia y poseer, en cuanto pueblo, intereses no cristianos”¹³²⁵. Difícilmente, si San Pedro Damián hubiera querido describir la situación en que se encontraba el universo teológico musulmán en esa misma época, lo hubiera podido hacer mejor. Pero lo admirable es que perteneciendo Averroes a ese universo sacral que identificaba, desde sus orígenes, el poder político y el religioso en la persona del Califa, sin embargo, fuera, el filósofo andalusí, el primero que alzara su voz para plantear esa distinción de la razón respecto de la fe, sabiendo como sabía, que esa idea se oponía frontalmente al pensamiento teológico oficial protegido por los Califas.

Para su teoría Averroes parte del hecho de que el Corán se dirige a todos los hombres y, por tanto, debe haber en el mismo algo que satisfaga y convenza a cada una de las categorías de hombres que, según Averroes, se pueden distinguir en tres estados: primero los hombres de demostración que exigen pruebas rigurosas; los hombres que se conforman con argumentos probables; y tercero, los hombres de exhortación a los que bastan los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y las pasiones. Y observa que en el Corán se tienen en cuenta estos tres destinatarios de la verdad revelada.

¹³²⁵ Gilson, Étienne, op.cit., pág.249.

Los filósofos mediante argumentos demostrativos pueden penetrar el íntimo significado de la Ley divina. Los teólogos se limitan a dar explicaciones probables, mientras que el común de las gentes vive de imágenes y sentimientos. Por tanto, la conclusión es que la explicación filosófica del Corán independiente de la teología, es posible. De esta manera Averroes abrió la puerta al “racionalismo islámico”¹³²⁶.

¿Solo al islámico? La *Suma contra gentiles* de Tomás de Aquino es el reconocimiento de que, la razón, tiene una función propia que realizar, incluso en la interpretación de las verdades reveladas. La obra de Averroes le sirvió de pedestal a Tomás de Aquino como habría de servirle el aristotelismo. Como ha dicho Emilio Suñé Llinás “Averroes es el espejo en que Santo Tomás ve reflejada su transformación de la filosofía aristotélica; de ahí que intente argumentar, de forma recurrente, que quienes deforman a Aristóteles, son Averroes y los peripatéticos árabes que, sin embargo, no tenían ningún interés, ni menos condicionamiento para realizarlo”¹³²⁷.

Y el mismo profesor Suñé cita a Renan: “Tomás como filósofo le debe casi todo a Averroes. El más importante de los plagios que le ha hecho es, sin duda, la forma misma de sus escritos filosóficos”¹³²⁸. Para combatir los hipotéticos errores de Averroes y de Aristóteles tuvieron los teólogos escolásticos que empezar por aceptar la tesis de la distinción entre la fe y la razón, con toda la carga de ambigüedad, que se aprecia constantemente, en todas las exposiciones y explicaciones de la distinción entre razón y fe que hace Averroes, para evitar que su posición se interprete como independencia o incompatibilidad con la religión. Ambigüedad fecunda, que iba a permitir, en el futuro, desenmarañar las interesadas identidades y dependencias de lo temporal y lo religioso y, en definitiva, a definir la autonomía moral como la

¹³²⁶ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía de Averroes*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pág.62.

¹³²⁷ Suñé Llinás, Emilio, op.cit., pág. 143.

¹³²⁸ Renán, E., *Averroes y el Averroísmo*, op.cit. por Suñé Llinás, op.cit., pág. 74.

situación propia del hombre libre e independiente de las autoridades eclesiásticas. “El resultado es el *Taháfut ak-tahafut*, la obra más importante de Averroes. En ella Averroes se opone, al dogmatismo de los *mutakallimün* y al escepticismo de Algazel, defendiendo la permanente validez de los principios del conocimiento y la autonomía de la razón filosófica. Y lo hace, de un modo tan coherente, que hace vislumbrar el moderno racionalismo europeo”¹³²⁹ .

Averroes era consciente del riesgo de ambigüedad y, para evitarla, llega a la interesante e innovadora conclusión de que, la especulación filosófica, no solo está legitimada por la revelación divina, donde se dice: “Considerad vosotros los que tenéis entendimiento...” sino que resulta obligatoria: “Si pues consta que la Revelación nos impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón, y si esta consideración no es otra cosa que el acto de deducir de lo conocido lo desconocido, haciéndolo como salir de aquél, tenemos obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual. A continuación va a hacer Averroes una declaración, que, en este caso, no solamente no tiene nada de ambigüedad, sino que, por el contrario, puede verse como una rotunda afirmación de la autonomía moral del hombre: **Y entiendo por sabiduría la especulación acerca de las cosas según las reglas de la naturaleza de la prueba apodíctica**”¹³³⁰.

Entiende Averroes que donde el Corán dice “...los que tenéis entendimiento,” exige determinar con precisión los distintos grados en que es posible entender los textos coránicos y, en la prohibición por consiguiente, impuesta a cada espíritu, de rebasar el grado que le corresponde. Y la conclusión que saca Averroes es que, “dirigiéndose el Corán a todos los hombres, éstos según su capacidad y su grado

¹³²⁹ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, pág.45.

¹³³⁰ *Taháfut*, parágrafo 410, Citado por Idoia Maiza en la página 100, op.cit.

de entendimiento, deben seguir sus preceptos e interpretar su sentido. Si se respetan las tres diferentes capacidades de los creyentes, se evitará la multiplicidad de sectas y la desorientación de los creyentes menos preparados que serán víctimas de teólogos visionarios. Así que, sin duda, por primera vez se dice que todos los hombres según su capacidad intelectual, pueden y deben interpretar las Sagradas Escrituras.”¹³³¹

Este concepto del libre examen e interpretación de la sagrada escritura debió causar un fuerte impacto, especialmente, entre aquel grupo de profesores y estudiantes, que se agrupaban en el movimiento averroísta. Sobre todo teniendo en cuenta que, en definitiva, se estaba reconociendo una cierta autonomía moral del creyente, de cuya actitud, libre de autoridades dogmáticas, se hacía depender su entendimiento y su respeto hacia la verdad revelada en el Corán. No deja de ser chocante que, en las historias del pensamiento, cuando se llega a las circunstancias que dieron lugar al libre examen, propiciado por los cristianos protestantes, o a una definición de la autonomía moral, nadie se acuerde para nada de ese brillante antecedente histórico que fue el cordobés musulmán llamado Averroes.

Pero cuando se propone el libre examen del Corán respetando las propias capacidades, se puede plantear la pregunta ¿qué ocurre cuando la filosofía enseña una cosa y la fe la contraria? Tanto la pregunta como la respuesta caben hacerse en un contexto religioso donde existe una autoridad que tiene la exclusiva de la interpretación de la sagrada escritura y que, no es el caso del contexto en el que piensa y escribe Averroes. De ahí que, su respuesta sea que, en esos casos, el filósofo debe mantenerse en su grado de filósofo y el simple fiel en su grado de creyente del texto literal. Pero siempre, el que pueda entender el sentido filosófico del texto sagrado, debe interpretarlo filosóficamente porque es el sentido más alto y el verdadero sentido de la revelación. Y cuando se dé un conflicto entre el texto religioso y las conclusiones que pueden extraerse de él, debe establecerse el acuerdo

¹³³¹ *Ibd.* Parágrafo 356 Citado por Idoia Maiza Ozcoidi, en la pág. 99, op.cit.

interpretando filosóficamente el texto religioso. “No se puede prohibir la especulación filosófica al que es apto para ella, dice Averroes. Ni aún el hecho de que, haya errado alguno en esa especulación, exige que la prohibamos al que está capacitado para ella, pues el daño que pueda resultar de la especulación filosófica no es cosa esencial a ésta, sino accidental”¹³³².

La crítica que se hace a estas soluciones propuestas por Averroes es que éste habla como si él fuese, al mismo tiempo, filósofo y creyente. “Los filósofos examinamos todo el contenido de la Ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si por el contrario, la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe. Y, se pone como ejemplo, su teoría de la unidad del entendimiento agente, en la que dice: “*Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus número, firmiter tamen téneo oppositum per fidem*” (Por la razón llego a la conclusión de que el entendimiento es uno, pero, por la fe, acepto lo opuesto”¹³³³. Esta forma de expresarse, que se repite en otras ocasiones, dio lugar a sus adversarios para atribuirle la doctrina de la “doble verdad”, según la cual, dos conclusiones contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas, una para la razón y otra para la fe. Diferentes autores suelen coincidir en que Averroes nunca dijo nada semejante a la doble verdad. Pero, asimismo coinciden en que, frecuentemente, se expresa con tal ambigüedad que surge la duda sobre cuál sea realmente su pensamiento.

5.4.2.- Las tesis averroístas condenadas por el obispo de París en el año 1270.

Con los Comentarios de Averroes, por primera vez, y de repente, los hombres de la Edad Media y, muy especialmente en Europa, se encontraban en

¹³³² *Fasl*, parágrafo 158, citado por Idoia Maiza Ozcoidi, op.cit., pág. 63.

¹³³³ *Tahäfut*, parágrafo 503. Citado por Idoia pág. 84. (Todas las citas del *Tahäfut* han sido tomadas de las que hace Idoia Maiza Ozcoidi en su obra ya citada),

presencia de una explicación integral de los fenómenos de la naturaleza. Y a partir de este momento comienza el esfuerzo de la teología escolástica europea para asimilar o para contener la marea greco-árabe, cuya penetración en el nivel universitario ya era imparable. Al parecer, según el historiador Gilson, “esa penetración se inició a partir de un grupo de profesores de la Universidad, que insistían en limitarse estrictamente a su quehacer filosófico, porque concebían la enseñanza de la filosofía como teniendo su fin en sí misma, simulando ignorar la repercusión que podían tener sus doctrinas en la esfera teológica de la enseñanza universitaria. Naturalmente de este grupo surgió lo que se llamaría el averroísmo latino y que, el obispo de París Esteban Tempier, el día 10 de diciembre de 1270, se encargó de elevarlo a la categoría de doctrinas que debían ser prohibidas”¹³³⁴. Hay que tener en cuenta que la sabiduría cristiana medieval siempre había dado por concluido, hasta Santo Tomás, que si la fe lo decía, la razón debía aprobarlo, o abstenerse y, uno de los seguidores de Averroes, había afirmado que “éste consideraba que la mayor racionalidad de las verdades científicas para los sabios, significaba una prevalencia de orden formal sobre la Revelación”¹³³⁵.

Santo Tomás de Aquino tenía 44 años cuando el obispo Esteban Tempier ejercía su autoridad, con plenos poderes, sobre la Facultad de teología de París porque los papas consideraban, como había escrito Alejandro IV, que, “para la Santa Iglesia, era (la Facultad de Teología) como el árbol de la vida en el Paraíso Terrenal y como la lámpara resplandeciente en la Casa del Señor”¹³³⁶. Por tanto, Tomás de Aquino intervino en la polémica sobre la separación de la razón y de la fe y, lo hizo de tal modo, que no solamente profundizaba en la necesidad de entender el mundo a través de la experiencia y la razón, sino que, otorgaba a la razón la importancia de ser el medio propio del hombre para entender la realidad. Pero, definitivamente sostuvo que, en caso de conflicto entre los datos de la experiencia y los datos de la

¹³³⁴ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit, pág. 537.

¹³³⁵ Miguel Cruz Hernández. op.cit. pág. 304.

¹³³⁶ Citado por Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit, pág.385.

Revelación, había que aceptar los datos de la Revelación porque Dios, Creador de ambas realidades, no podía contradecirse. De este modo Tomás de Aquino adoptaba una tesis conciliadora y menos radical que la defendida por Averroes.

La relevancia del planteamiento de la distinción entre razón y fe no pudo tener mejor exponente que el ya mencionado Esteban Tempier, obispo de París, ya que la mayoría de las tesis condenadas eran de Averroes y, en las que, claramente, se podía apreciar la aplicación de esa distinción a cuestiones que el dogma cristiano consideraba intocables. Por ejemplo, la eternidad del mundo, tan actual en nuestros días, la mortalidad del alma individual, la negación de la Providencia divina a los actos individuales y la unidad del entendimiento agente.

Con motivo de esa condena vuelve a aparecer la cuestión de la doble verdad, ahora muy académicamente presentada. Los teólogos de París estaban preocupados porque, a pesar de la condena del Obispo, el movimiento averroísta parecía imparable, entre otras razones, porque los catedráticos de Filosofía aseguraban que cuando enseñaban las doctrinas de Averroes en la Facultad, las enseñaban en cuanto filósofos pero que también ellos, en cuanto creyentes, las declaraban falsas. Posteriormente en el año 1277, el obispo amplió la condena a un mayor número de tesis y, aprovechó para advertir, que no se permitiría la excusa de sostener que la misma proposición podía considerarse simultáneamente falsa, desde el punto de vista de la fe y verdadera, desde el punto de vista de la razón. Conviene puntualizar que, de acuerdo con algunos historiadores, la cuestión de la doble verdad no surgió de repente con Averroes, sino que “la forma y el momento histórico en que éste abordó la distinción entre fe y religión, fue la ocasión, aprovechada por los profesionales de la Filosofía, que encontraban disparatado que siguieran vigentes doctrinas como la de San Pedro Damiano sobre la filosofía y la religión que decía, que un cristiano debe dar

a la filosofía el mismo trato que un judío ha de dar a la cautiva con la que quiere casarse”¹³³⁷.

Desde el punto de vista de esta tesis sobre la autonomía moral, de la exposición del pensamiento de Averroes y, en relación con las tesis condenadas por el obispo de París, podemos deducir las siguientes posiciones:

- la verdadera sabiduría es la de los filósofos no la de los teólogos.
- no existe estado superior al del ejercicio de la filosofía.
- todo el bien del hombre dimana de las virtudes morales naturales descritas por Aristóteles.
- Estas virtudes constituyen toda la felicidad accesible al hombre, que la obtiene en esta vida, después de la cual, no existe otra.
- No tienen sentido las llamadas virtudes infusas por la gracia divina.

Con la condena del obispo, se hizo solemnemente evidente, que el pensamiento de Averroes se dedicó a restablecer la pureza originaria de la doctrina de Aristóteles, corrompida por todo el platonismo que sus antecesores habían introducido en ella. Averroes se dio perfecta cuenta de cuáles habían sido los intereses teológicos que habían favorecido aquella mezcolanza. Averroes era consciente de que, restaurar el verdadero aristotelismo, era excluir de la filosofía aquellos elementos que mejor concordaban con la religión, en nuestro caso, la religión cristiana. La admiración del filósofo cordobés por Aristóteles llegó a estos extremos: “La doctrina de Aristóteles es la suma verdad porque su entendimiento es el fin del entendimiento humano. Ya que, como bien se dice, Aristóteles fue creado

¹³³⁷ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, op.cit., ed.cit., págs. 537-538.

y, se nos ha dado por la divina providencia, para que conozcamos todo lo que se puede conocer”¹³³⁸.

5.5.- El averroísmo como antecedente de la secularización del pensamiento moral.

1- El *Tahfut* y el *Fasl* de Averroes, como antecedentes del racionalismo moderno.

2.- El *Kasf* como rechazo de la idea antropomórfica de Dios.

3.- El inexplicable éxito de la doble verdad.

Vamos a ver a continuación unos textos de las obras con mayor intención religiosa de Averroes, en las que se aprecia esa autonomía moral tan característica de Averroes cuando aborda problemas filosófico-teológicos. Los textos proceden de las traducciones hechas por el profesor Miguel Cruz Hernández y que recoge en síntesis en su obra *Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*.

5.5.1.- El Tahafut y el Fasl como antecedentes del racionalismo moderno.

5.5.1.1.- El *Tahafut al-Tahafut*. (Destrucción de la destrucción de los filósofos de al-Gazzali) 45 Idoia

En esta obra Averroes se opone al dogmatismo de los mutakallimum y a los ataques de Algazel contra los filósofos, defendiendo la validez de los principios del conocimiento y la independencia de la razón filosófica, pero, como puntualiza el profesor Emilo Suñé, “se trata de un racionalismo que, pese a serlo en sentido propio y plantearse con muchos siglos de antelación a su florecimiento en Occidente, es un

¹³³⁸ Citado por Gilson, Étienne, op.cit., pág.351.

racionalismo esencialmente “deísta”, que jamás pudo dar seriamente pie a las injustas acusaciones que se le hicieron por razones diáfanas políticas”¹³³⁹.

La cuestión más conocida y, que condiciona todo pensamiento sobre la autonomía moral, es la que se refiere a la creación del mundo. En el caso del Movimiento, que crea nuestro mundo, explica Averroes, y que, el texto revelado muestra como una Voluntad creadora de Dios, el error reside en antropomorfizar dicha voluntad divina. El término voluntad predicado de un Dios esencialmente distinto y trascendente, expresa exclusivamente la acción de un ser perfectamente trascendente, eminentemente excelente y radicalmente separado del mundo. “Los filósofos no niegan la voluntad al Creador glorioso, pero mucho menos le atribuyen la voluntad humana”¹³⁴⁰.

El cosmos no emerge de Dios como un continuo, ni es la sombra de la divinidad en el sentido que el hombre proyecta su propia sombra. Por tanto, argumenta Averroes en su disputa contra Algazel que rechazaba la eternidad del mundo, que si Dios así concebido, crea por su acto, no necesita hacerlo como un autodespliegue y puede crear una multiplicidad de seres en un solo acto, tan unitario y eterno como Él mismo. Por tanto de la unidad y eternidad del acto se deriva la unidad y eternidad del cosmos “La acción de Dios ni ha cesado ni cesará, y su efecto es su misma acción”¹³⁴¹. Pensar que Dios hubiera tenido que esperar para crear en el tiempo es, incompatible con el propio concepto coránico de la Omnipotencia de Dios, ya que, esta espera, estaría condicionada, por algo distinto a Dios, y Este quedaría determinado en sus acciones. “Dado un agente en posesión de todas las condiciones para obrar, no es posible que se retrase el efecto”¹³⁴² y Averroes, apoyándose en sus conocimientos de psicología, termina diciendo “porque en un agente libre, su decisión de actuar y la acción o producción del efecto, van

¹³³⁹ Suñé Llinás, Emilio, op.cit., pág. 60.

¹³⁴⁰ Averroes. *Tahäfut*, parágrafo.450.

¹³⁴¹ *Ibd.* parágrafo.265.

¹³⁴² *Ibd.* parágrafo. 13.

indisolublemente unidas”¹³⁴³. La conclusión de esta brillante argumentación es que, para Averroes, la creación del mundo tuvo que ser eterna.

La posición de Averroes es original. No niega a Dios. Solamente niega que la creación proceda de la nada. Pero, no solamente es todo un ejemplo de un ejercicio intelectual moralmente independiente sino que, sobre todo, eliminó lo que constituía la causa originante de la heterocracia moral: el hombre depende absolutamente de Dios porque Éste lo ha creado de la nada. Para Averroes la hermenéutica no ha sido prohibida por la Sagrada Escritura, solamente lo ha sido por quienes quieren reservarse exclusivamente su aplicación, lo que se conoce como la autoridad escolástica ya sea, musulmana o cristiana.

5.5.1.2.- *El Fasl.*

En este libro expone Averroes la doctrina decisiva acerca de la concordancia entre la revelación y la sabiduría. Se considera una de las obras centrales del pensamiento del filósofo cordobés. Escrita en el 1.179. Fundamentalmente la obra se dedica a demostrar que el sistema deductivo racional de la filosofía, bien de un modo independiente o basado en los principios religiosos, está plenamente autorizado en las aleyas coránicas 3, 190 y 7, 184.

El marco histórico en el que se escribe esta obra, está determinado por el dogmatismo escolástico musulmán que, desconfiaba absolutamente de los filósofos y que, exigían a los Califas que prohibieran los estudios de los autores antiguos porque corrompían los sentimientos religiosos del pueblo. Pero ese dogmatismo no era exclusivo de la teología musulmana porque, en la misma época, entre los siglos XII y XIII en la Europa cristiana, no solo se alza la voz de San Pedro Damián, sino también y, quizá más significativamente, la del fraile franciscano Rogerio Bacon que, en su

¹³⁴³ *Ibd.* parágrafo 7.

Opus Tertium, decía: “No hay más que una sabiduría perfecta, regalada por un solo Dios a un solo género humano con vistas a un solo fin, que es la vida eterna. Está contenida por entero en las Sagradas Escrituras, de donde debe ser luego explicado por el Derecho Canónico y la Filosofía. Porque todo lo que es contrario a la Sabiduría de Dios o le es extraño, es erróneo y vano, y no puede ser de utilidad al género humano”¹³⁴⁴.

En primer lugar, en *El Fasl*, Averroes quiere dejar sentado que la aplicación de la razón para interpretar las verdades reveladas está perfectamente legitimada por el Corán (Alcorán 59,2; 3,187), Averroes parte del hecho de que el Corán se dirige a todos los hombres, como dice el texto sagrado: “Considerad vosotros los que tenéis entendimiento”, y, por tanto, debe haber en el mismo texto algo que satisfaga y convenza a cada una de las categorías de hombres que, según Averroes, se pueden distinguir en tres estados: primero los hombres de demostración que exigen pruebas rigurosas; los hombres que se conforman con argumentos probables; y tercero, los hombres de exhortación a los que bastan los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y las pasiones. Es evidente, que, en este texto, ya está diciendo Averroes que, el mandato universal de conocer el Corán, **no impone a todos los creyentes hacerlo de la misma manera, sino que cada cual debe hacerlo de acuerdo con sus capacidades**, pues, dice, su misericordia no puede imponernos obligaciones que estén más allá de nuestras fuerzas naturales individuales. “No nos cargues con lo que no tenemos fuerzas para soportar”¹³⁴⁵.

Nos parece que, con este original planteamiento de la relación ente la razón y la fe, al nivel de los tiempos del siglo XII, estableció las bases de lo que habría de ser, en el siglo XVIII, la reivindicación del Libre examen y la autonomía moral como

¹³⁴⁴ Gilson, Étienne, op.cit. pág. 548.

¹³⁴⁵ *Corán*. Azora II, 286. Traducción y prólogo de Juan Vernet, Ediciones Debolsillo. 2003.

entidades complementarias. Teoría que para sí hubieran querido los cristianos europeos de los burgos y las universidades de aquella misma época.

En segundo lugar, dice Averroes, el pensador no puede prescindir de los conocimientos precedentes, que sería un menosprecio a Dios que repartió inteligencia entre todos los hombres. “En nuestra religión es cosa obligatoria el estudio de los antiguos, puesto que la intención de ellos y su designio en sus libros es el designio mismo a que nos incita la Ley divina. Por consiguiente, quien prohíbe la especulación al que es apto para el estudio especulativo...aparta a los hombres de la puerta por donde la Ley divina los llama al conocimiento de Dios, que es la puerta de la especulación”¹³⁴⁶. Al igual que el Derecho Islámico obtiene mediante la deducción jurídica los principios del derecho, que no aparecen literalmente en el texto revelado, así también la razón puede alcanzar verdades que explícitamente no están en el Alcorán, pero que no se oponen a él. El filósofo no puede ser menos que el jurista, y como éste, en el caso de un desacuerdo material, debe realizar una interpretación del sentido literal para alcanzar la significación propia o sentido figurado. Por esta razón, Averroes sostuvo que, la tradicional acusación de infidelidad atribuida a los filósofos, carecía de consistencia jurídica, ya que, por principio, Dios reservó en el Corán la hermenéutica a los que tienen conocimiento y no al común de los hombres. “Así que, con un siglo de anticipación a lo que iba a hacer nuestro conocido obispo de París, Esteban Tempier, Averroes tuvo que reivindicar, también, ante la hostilidad de otras autoridades religiosas del Libro, que las obras de los filósofos griegos pudieran ser estudiadas, sin impedimento alguno, porque también eran un don de Dios. Que si, a Averroes le podían faltar aliados en la tierra, sabía encontrarlos en el cielo.

5.5.2.- El Kasf como rechazo de la idea antropomórfica de Dios.

¹³⁴⁶ Averroes. *Fals*, párrafos 157-158, traducción de M. Alonso, citado por Idoia Maiza en la op.cit., pág.65.

Se trata de la exposición que hace Averroes de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe religiosa, con la definición de los equívocos e innovaciones que puedan encontrarse en razón de su hermenéutica, alterando la verdad o conduciendo al error.

En primer lugar, dice Averroes, las sectas y especialmente los *mutakalimum* no solo han errado en su forma de realizar las interpretaciones, sino que, han conducido al pueblo fiel al error. Su teología es muy inferior al sentido directo, literal y vulgar de los textos del Alcorán; sus argumentos son siempre sofisticos y sus dogmatizaciones, accesorias y más peligrosas para la fe que la hermenéutica de los sabios. Para Averroes la hermenéutica es un tema central. Opina que, el uso que han hecho las sectas y Algazel del método analógico para interpretar la existencia de Dios y sus atributos, es erróneo.

Como ya hemos dicho anteriormente la interpretación analógica de un universo creado termina por hacer de Dios, para el creyente vulgar, un miembro más de su familia. Esa familiaridad con lo divino, anula su trascendencia y termina por hacerlo cómplice e inspirador no solo de la bondad sino incluso de las mayores atrocidades. La guerra santa y las cruzadas son impensables si no se hace del método analógico la única forma de pensar sobre Dios. Se ha discutido si la teología de Averroes es de carácter simbólico, unívoco, equívoco o análogo. El arabista Manuel Alonso dice que, está claro que Averroes no mantiene la doctrina de la analogía al modo de Santo Tomás y la escolástica cristiana en general. Y para Miguel Cruz, “es evidente que Averroes desea evitar la antropomorfización de Dios a que conduce la interpretación analógica de los nombres divinos alcoránicos; no cabe, pues, tampoco una teología unívoca, que llevaría al agnosticismo, sino simbólica o equívoca. En todo caso su *analogía entis* se limita al campo de la metafísica aristotélica, nunca a la teología”¹³⁴⁷.

¹³⁴⁷ Cruz, Miguel op.cit., pág. 99.

Las sectas estaban en contra de los filósofos porque, con sus estudios y teorías, estaban siempre encontrando ideas nuevas en sus interpretaciones de los textos del Corán. Y ellos entendían que, tanto la evolución de las conciencias como de las realidades sociales, no tenían por qué alterar o modificar las interpretaciones de los textos sagrados tal y como se venían aplicando desde sus orígenes. Los mutakallimum iban en contra de la naturaleza humana, en cuanto que habían cerrado la puerta a la especulación de los filósofos, porque, pretendiendo pensar, habían negado los principios del raciocinio. Pero, para Averroes, pretender alcanzar el auténtico conocimiento teológico, sin el rigor de la filosofía, era ilusorio y equivocado. Para Averroes “la aplicación de la razón al conocimiento de las verdades de la fe debe realizarse por medio de la demostración apodíctica, la más perfecta especie de especulación, mediante la más perfecta especie de raciocinio, que se llama demostración apodíctica”¹³⁴⁸.

En segundo lugar, el libro, que está dividido en cinco capítulos, dedica el primero a refutar las ideas de las sectas sobre la existencia de Dios. Algunas de esas sectas negaban que la razón pudiera tener alguna aplicación en el terreno religioso, y otras, querían probar la existencia divina a través de las criaturas, pero, basándose en la creación temporal del universo, lo que, para Averroes, es tanto como no tener ni idea del verdadero concepto de causa, en cuanto que Dios eterno produce su acto creador desde la eternidad, de modo que el mundo es tan eterno como el acto que lo crea. Así, no tiene sentido inferir de las causas naturales que rigen el nacimiento y la corrupción de los seres, el conocimiento de lo que no está sometido a principio ni fin como la existencia de Dios y la eternidad del universo creado.

El capítulo tercero lo dedica a los atributos divinos y, refiriéndose a la interpretación literal que de esos atributos hacen los mutakallimies, dice que la

¹³⁴⁸ Averroes. *Fals*, parágrafo 152.

ciencia divina se expresa metafóricamente en el Corán, como la humana, para que los hombres la comprendan; pero la ciencia eterna de Dios no es análoga a la nuestra y, por tanto, no tiene sentido plantear el difícil problema del conocimiento divino de los futuros contingentes ni de sus atributos.

Finalmente, sentencia Averroes que “el creyente, y aún más el teólogo, debe conocer la lógica, y aunque algunos objetan que esta especie de estudio es una innovación impía, ya que en los primeros tiempos del Islam no existía, tampoco se conocían antes los estudios jurídicos y nadie los tiene hoy por impiedad. Pero esa acusación significa que ignoran los principios de la ley religiosa, sustituyéndolos por una cortina de supuestas interpretaciones, salvo para aquellos cuya sumisión a la tradición es tan fuerte que llega a imponerse sobre su propia naturaleza¹³⁴⁹”.

5.5.3.- El inexplicable éxito de la “doble verdad”

Es evidente, en los textos que acabamos de ver, que Averroes se empleó a fondo para determinar, con la mayor precisión, las relaciones entre la filosofía y la religión. Hasta el punto de que, esa distinción entre la razón y la fe, tan contra corriente en su época, y, no solo en el mundo musulmán, terminó por convertirse en la acusación de que Averroes era partidario de lo que se llamó la doble verdad, como hemos visto anteriormente.

Ahora bien, desde el punto de vista de esta tesis sobre la autonomía moral nos parece que hay dos tipos de consideraciones que debemos hacer. En primer lugar, queremos destacar que, para nosotros, no se trata tanto de saber si se puede atribuir o no su autoría al pensamiento de Averroes, como de preguntarnos por qué esa teoría, de la doble verdad, tuvo una acogida tan inmediata. Y, en este punto, se pueden distinguir diferentes reacciones: los estudiantes y catedráticos de la

¹³⁴⁹ *El Fals*, parágrafos 154-155, citado por Idoia Maiza Ozcoidi, pág.64, op.cit.

Universidad de París que, estaban literalmente hartos de la uniformidad de pensamiento, en la que la filosofía no pasaba de ser la *ancilla theologiae* en el mejor de los casos y, sobre todo, la imperante concepción teocrática de la sociedad que hasta el siglo XIII se manifestaba en lo que se llamó el cesaropapismo. Para este amplio grupo de estudiantes y profesores, abrir una brecha en ese muro de intransigencia invocando la doble verdad, era una posibilidad que no dejaron escapar. El espíritu y el impulso hacia la autonomía moral y la independencia intelectual, no podían seguir encerradas, en aquella teología escolástica, que había empezado por prohibir la lectura de las obras de Aristóteles y de Averroes. Al fin y al cabo, como sabemos, se trata de comportamientos recurrentes en la historia cuando, los estudiantes y los profesores, se encuentran asfixiados por un modelo político-religioso que dicta lo que se puede y no se puede pensar.

El obispo Tempier tuvo que declarar que “no se podía sostener que una misma proposición podía ser simultáneamente falsa, desde el punto de vista de la fé y, verdadera desde el punto de vista de la razón”¹³⁵⁰.

Por otra parte, para los creyentes fervorosos, la doble verdad llegaba a tener un cierto carácter transitorio, como hipótesis de trabajo, ya que estaban seguros que, antes o después, se había de encontrar la interpretación de los textos sagrados que concordaran con los descubrimientos de la experiencia racional. Para este grupo, en la doble verdad no latía una presunción de incompatibilidad u oposición entre la razón y la fe, sino una provisional discrepancia.

Ahora bien, existe una opinión generalizada en sostener que Averroes nada tiene que ver con esta teoría de la doble verdad. De manera que, sus esfuerzos por abrirle caminos a la autonomía moral e intelectual del hombre, estarían, en todo caso, mediatizados y subordinados a la verdad teológica. Solamente el profesor

¹³⁵⁰ Gilson, Étienne, op.cit., pág.337.

Miguel Cruz discrepa de la generalidad de autores sobre esta cuestión¹³⁵¹. Y lo hace en base a la metodología utilizada por Averroes. Para éste, toda especulación filosófica, se hace con absoluta independencia de cualquier supuesto o condicionamiento teológico. Esta posición que, entonces podía ser un atrevimiento, hoy es un principio incuestionable. Pero es que, además, la metodología que sigue Averroes, para la especulación teológica, es la de la equivocidad, fundamentada en su teoría de que, en la Sagrada Escritura, existe un sentido común y literal de fácil comprensión para el común de los hombres y, un sentido más oculto reservado por Dios para ejercicio de la hermenéutica de los filósofos. Riqueza de contenidos, el común y el oculto, que, según el profesor Miguel Cruz, pudo dar lugar a que se apreciara, en las obras de Averroes, algún fundamento de la teoría de la doble verdad.

Pero en esta cuestión y, desde el punto de vista de la autonomía moral, quizá la pregunta clave es, ¿hasta qué punto debe el filósofo subordinar su quehacer científico a la verdad teológica procedente de la revelación? Porque, una cosa es que, en el hombre, el acto de fe sea de carácter individual y subjetivo y otra, muy distinta, que además deba convertirle en un apologista de la fe, exponiendo públicamente los sistemas aprobados por la escolástica. “Para Averroes, dice el profesor Miguel Cruz, la respuesta es clara y categórica: el acto de fe, concierne a la esfera individual, el resto carece de sentido teológico para el filósofo. Solo la razón y la experiencia pueden corregir o atemperar la filosofía; ningún otro tipo de conocimiento, venga de donde se quiera, puede influir sobre el quehacer científico. Sobre esta base, pudieron, los pensadores del movimiento averroísta latino, deducir la hipotética doctrina de la doble verdad”¹³⁵².

¹³⁵¹ Cruz Hernández, Miguel, op.cit, págs. 99-101.

¹³⁵² *Ibd.* pág. 100. op.cit.

El movimiento averroísta se propuso, no solo cuestionar que el poder temporal estuviera sometido al poder espiritual, sino, sobre todo, terminar, en la Universidad de París, con esa dependencia y obediencia de la metafísica y las demás ciencias a los saberes teológicos. Y para ello, se negaron a integrar las enseñanzas de la filosofía en la conocida como “doctrina sacra”, de modo que consiguieran colocar, a la enseñanza de la filosofía, al mismo nivel que las enseñanzas de la teología. Lo que tuvo consecuencias de enorme trascendencia, ya que desde el momento en que, los intereses temporales podían acogerse a una filosofía independiente de la teología, parecía obvia la consecuencia de que, también debía exigirse, la existencia en la Universidad de una Autoridad independiente de la Iglesia. Pero, romper la unidad jerárquica de la Sabiduría y de la Universidad cristianas, fue tanto, como romper la unidad jerárquica de la Cristiandad.

El ámbito propio de la autonomía moral se abría camino frente al dominio de la heterocracia teológica, de manera que, con cierta irreverencia, también podría decirse, que se estaba escribiendo derecho con esos renglones torcidos de la doble verdad.

Porque, al parecer, a finales del siglo XIII, fue Dante el primero que utilizó ese dualismo averroísta para establecer una interesante doctrina sobre la doble Autoridad. “Existe una dualidad de fines inherente a la naturaleza humana. Lo mismo que entre todos los seres solo el hombre participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, de la misma manera es el único, entre todos esos seres, el que está ordenado a dos fines últimos, uno de los cuales es su fin en cuanto corruptible, mientras que el otro, por el contrario, es su fin en cuanto que es incorruptible. Vamos al primer fin, mediante las enseñanzas de la filosofía, si la seguimos mediante la regulación de nuestros actos conforme a las virtudes morales e intelectuales; en cuanto al segundo, vamos a él por las enseñanzas espirituales que trascienden la razón humana, si las seguimos rigiendo nuestros actos por las virtudes teologales. Para

alcanzar esta doble felicidad son necesarios dos maestros: el soberano Pontífice y el Emperador. Y así como esos dos fines son últimos cada uno en su orden, estos dos poderes son últimos cada uno en el suyo. Por encima de cada uno solo está Dios. Ni el Papa elige ni está por encima del Emperador, ni éste, cuya autoridad solo viene directamente de Dios, tiene autoridad alguna sobre aquél”¹³⁵³.

El libro de Dante titulado *La Monarquía* parece que en su momento tuvo cierta relevancia, en cuanto que venía a hacer una síntesis oportuna de la polémica mantenida entre el averroísmo latino y la teología escolástica; de manera que constituía una etapa teórica, alcanzada después de varios siglos, en los que la única autoridad religiosa se negaba a compartir el poder y, por tanto, a reconocer un ámbito propio en el que la autonomía moral del hombre pudiera tener la última palabra. En todo caso, hay que recordar, que la utilización que se hizo en los siglos siguientes de estas teorías de Dante, sirvieron para retroceder hacia el absolutismo más radical.

¹³⁵³ Gilson, Étienne, op.cit., ed.cit, pág. 555.

VI. CONCLUSIONES AL CAPÍTULO QUINTO.

Como hemos visto en el Capítulo Quinto, parece claro que, la aspiración a la autonomía moral ha ejercido una influencia decisiva, tanto en la evolución del *Corpus Iuris* como en la generación y reconocimiento del Derecho natural, tal y como se define en el *Digesto* y en las Instituta de Gayo.

Pensamos que en la famosa sentencia pronunciada por Irnerio en el siglo XI diciendo que “el hombre es la más digna de todas las criaturas”, se está definiendo al hombre de un modo radicalmente distinto a como lo hacía la teología escolástica. Para los juristas romanistas la dignidad del hombre le hace acreedor a la autonomía moral, para los teólogos la “caída” adámica le convierte en un ser convaleciente y por ello heterónomo.

Además los juristas romanistas distinguían claramente entre lo que era ocuparse de la Ciencia del Derecho y ocuparse de la Teología y, rechazaban expresamente cualquier tipo de dependencia respecto de la Teología, ya que estos juristas consideraban que la formación moral que les era exigida para realizar su tarea de interpretar y aplicar el *Corpus Iuris*, la adquirirían suficientemente con solo dedicarse a su estudio, dada la altura moral alcanzada, tanto por su doctrina como por sus Instituciones jurídicas. Pero lo que marca el enfrentamiento más dramático con los principios del *Corpus Iuris*, desde el punto de vista de la evolución del concepto de la autonomía moral, es la interpretación, que hizo la Escolástica, del Derecho natural transformándolo en Ley natural, porque no se trata de una cuestión formal de pura metodología jurídica, sino que, en esa interpretación, está comprometida de modo sustancial, la concepción escolástica sobre el hombre y el mundo, como hemos visto en el Capítulo Quinto. De modo que cuando en plena controversia con los teólogos, los juristas se mantuvieron firmes en la concepción

que del Derecho natural se da en el *Corpus Iuris* de Justiniano, están haciendo algo transcendental, porque la Escolástica constantemente oponía el concepto de Ley natural al del Derecho natural. Como sabemos la Ley natural responde a una filosofía teonómica del Derecho y hace de la heteronomía teológica su fundamento último. Por el contrario, el origen y la fuente del Derecho natural no se pueden concebir al margen de la autonomía moral porque, como decía Accursio, “solamente en la Ciencia se encuentra el principio y el fin del Derecho natural que no se encuentra en ninguna otra arte”¹³⁵⁴. Por consiguiente, Accursio estaba excluyendo a la Teología en su pretensión de recuperar la influencia que sobre el Derecho tuvo la religión en la época en la que el *Pontifex Maximus* era la autoridad última jurídicamente inapelable.

Para esta tesis parece evidente que, cuando los juristas romanistas otorgaron la primacía al Derecho natural, tal y como se definía en el *Corpus Iuris* en los textos que ya conocemos: “El Derecho natural está constituido por las tendencias naturales más importantes del hombre, entre las que destaca la libertad que naturalmente siente o experimenta toda persona y, en este lugar se define la libertad atendiendo al Derecho en que se fundamenta, que es el Derecho natural”¹³⁵⁵; “al derecho natural pertenecen todas aquellas cosas que provienen del instinto y la inclinación natural”¹³⁵⁶; y “es siempre bueno y equitativo, y amigo del género humano”¹³⁵⁷, estaban optando por una concepción antropocéntrica del Derecho natural inspirada por el deseo de autonomía moral del que, la lucha entre patricios y plebeyos, como hemos visto en último capítulo de la tesis, fue como esa punta de un iceberg histórico que emergió violentamente en Roma en las luchas sociales del siglo V (a.d.n.e) y que, después de una Edad Media caracterizada por una cultura social y jurídica exacerbadamente teocrática defendida por la escolástica, la reivindicación del Derecho natural y de la autonomía moral volvieron a surgir, con no menos

¹³⁵⁴ Glosa “c” a D.1, 1.6.

¹³⁵⁵ Glosa b, Digesto 1, 5, 4.op.cit.

¹³⁵⁶ Digesto 1, 1, 1, 3. op.cit.

¹³⁵⁷ Comentario 4, Digesto 1, 1, 4. op.cit.

violencia, en el siglo XVIII y, a partir de entonces, empezó a consolidarse el doble proceso de la secularización de los valores de la convivencia y de la laicidad del Estado.

Podría parecer que, en la Edad Media, los juristas romanistas perdieron la batalla en su lucha con los teólogos, pero una vez que el papa Bonifacio VIII promulgó en el año 1302 la Bula *Unam Sanctam*, el triunfo era tan absurdo que se convirtió en una simple apariencia bajo la que se incubó, en la conciencia cívica,, una progresiva reivindicación de la autonomía moral, asistida, al mismo tiempo, por una filosofía moral que profundizaba en la deslegitimación de la heterocracia. En nuestro país, hemos asistido a un fenómeno semejante con el triunfo del nacionalcatolicismo a partir de 1939. En las hemerotecas están los testimonios gráficos en los que, se puede constatar, cómo el general que, provocó la Guerra Civil y se alzó con la Victoria, es investido con los máximos honores civiles y religiosos por todo el episcopado español. Y, sin embargo, no fue la filosofía del nacionalcatolicismo el fundamento de la Constitución de 1978, sino la reincorporación de los principios de libertad de conciencia y separación de la Iglesia y del Estado, que constituían el fundamento de la autonomía moral en la Constitución de 1931.

El documento de Bonifacio VIII exhibe un fervor en la heterocracia que deja en una insignificancia el fundamentalismo judeocristiano de la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona y, como observa el profesor Ladero Quesada, se publica cuando el rey de Francia, Felipe IV, rechaza la teocracia con toda clase de recursos ideológicos y militares. La Bula dice:

“Debemos creer con una fe ardiente en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, y tenerla por tal. Por nuestra parte, Nos creemos en ello firmemente y confesamos que, fuera de ella, no hay en absoluto salvación ni perdón de los pecados...Ella, que representa el Cuerpo Místico de Cristo, cuya cabeza es Cristo,

Cristo Dios, y en la que no hay más que un señor, una fe, un bautismo...Así, la Iglesia, una y única, no forma más que un solo cuerpo. No tiene dos cabezas, al modo de un monstruo, sino una sola, a saber, Cristo, y su vicario Pedro y, por lo tanto el sucesor de Pedro...La potencia de ésta comprende dos espadas, la espiritual y la temporal, así como la enseñanza de los textos evangélicos... El que no otorga la espada temporal a Pedro comprende mal la palabra del Señor: “Vuelve tu espada a la vaina”. Una y otra espadas, la temporal y la espiritual, pertenecen al poder eclesiástico; la segunda es utilizada por el sacerdote, la primera por los reyes y los caballeros, con permiso del sacerdote. Es preciso pues que una espada esté subordinada a la otra y que la autoridad temporal esté sometida a la espiritual. Porque el Apóstol ha escrito: “No hay poder sino por Dios, y lo que existe bajo el orden divino es de Dios,” y las cosas no estarían establecidas según el orden divino si una espada no estuviera sujeta a la otra... Según testimonia la realidad, el poder espiritual instituye al poder terrestre, y lo juzga, si no es bueno.. El poder espiritual, aunque se da a un hombre y es ejercido por un hombre, no es humano. Es un poder divino dado a Pedro por boca de Dios mismo y, por lo tanto, a sus sucesores... Así pues, cualquiera que resiste a este poder, resiste al orden establecido por Dios y cae en el riesgo de imaginar, como Manes, dos principios, cosa que juzgamos falsa y herética”¹³⁵⁸. *Resumen de la Bula Unam Sanctam*, realizado por el profesor Miguel Ángel Ladero Quesada y publicado en el capítulo *Crisis de la Iglesia en los siglos XIV y XV* del tomo 11 de la Historia Universal, Alianza Editorial, 2004, págs. 148-149:

“El día 20 de Mayo de 1939 en la iglesia de Santa Bárbara de Madrid, en la oración y bendición que siguieron a los cánticos, Franco fue exaltado como caudillo-rey, victorioso y salvador, en una ceremonia religiosa presidida por el Cardenal Gomá, Primado de España. Segundos después, Franco entró en el presbiterio y depositó su “espada” a los pies del Santo Cristo de Lepanto, transportado

¹³⁵⁸Di Febo, Giuliana, *Franco, la ceremonia de Santa Bárbara y la representación del Nacionalcatolicismo*, citado por Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, op.cit., ed.cit., pág.270.

expresamente para la ceremonia desde la catedral de Barcelona. El acto sancionó la consagración y autoconsagración política y religiosa, del jefe carismático y al mismo tiempo alude a la antigua alianza entre el trono y el altar”- Desde el punto de vista de esta tesis, las aberraciones del cesaropapismo, tanto de la Edad Media como de nuestro tiempo, no se deben a un abuso de las prerrogativas inherentes a la dignidad sacerdotal, que es la interpretación preferida por algunas historiografías. El abuso implica que hay una verdad que ha sido distorsionada. Y este no es el caso.

No es que las verdades reveladas hayan sido interpretadas abusivamente por la autoridad eclesiástica que se cree la única legitimada para hacerlo, exigiendo una heterocracia fundamentada en la Biblia, porque, en el orden civil no existe tal tipo de autoridad sacral, ni nadie puede exigir e imponer el reconocimiento de verdades que se dicen reveladas por Dios a determinados hombres. El problema es que, para las religiones monoteístas, la heterocracia es la forma en que se realiza la Ley natural, en cuanto *ratio participata* de la Ley eterna, y, como consecuencia, es la única forma posible de concebir el verdadero Derecho. Por ello, la historia del monoteísmo judío, cristiano y musulmán es la historia de la negación de la autonomía moral. Mientras la divinidad del Libro siga interpretándose como una intervención vigilante y permanente de lo finito por lo infinito, de Dios sobre el hombre, la heteronomía ejercerá su función de ser un ámbito cerrado a la libertad y a la independencia del hombre que, sin embargo, no solamente es donde reside la única verdad de la que tenemos una experiencia indudable, sino además, el único ser del universo capaz de realizar una acción moral. Y cuando los hombres se creen escogidos por Dios para salvar al mundo, no se detienen ante nada, como atestigua la historia antes y después de Cristo. Por el contrario, la autonomía moral como se sabe vulnerable y transitoria, es dialogante y defiende el respeto de la igualdad y de la diversidad moral entre los hombres, sin imponer como dogmas, determinados comportamientos morales. Lo cual, como hemos visto en la tesis, hace posible una convivencia que es pacífica en la

medida en que no impone a nadie una verdad moral intocable, inamovible y eterna y que se dice patrocinada por Dios.

Por tanto, cuando las autoridades religiosas, de cualquiera de las religiones monoteístas, se exceden escandalosamente en la interpretación de la Biblia imponiendo regímenes políticos teocráticos, no es que se ha producido un abuso de la doctrina que pregonan y que, con un buen propósito de enmienda, se restaura su carácter de verdad revelada y divina, es sencillamente que no admiten que, lo que esos monoteísmos consideran una verdad revelada, para los demás hombres sea simplemente una de tantas teorías que se utilizan para constituir una sociedad o una iglesia. De lo que se deduce que, el error probablemente se encuentra en esa interpretación fundamentalista de la Divinidad del Libro que hacen los teólogos, rabinos y ulemas que, por lo menos hasta hoy, no ha dejado de ser una interpretación discriminatoria y, dogmáticamente intolerante, de las Sagradas Escrituras. Lo cual, a simple vista y en nuestro tiempo, parece impropio de la divinidad.

Los profesores Jocelyn Maclure y Charles Taylor, miembros de la Comisión Consultiva sobre Prácticas de Acomodamiento relativas a las diferencias culturales creada por el gobierno de Quebec en febrero del año 2007, participaron en la redacción del capítulo dedicado a la laicidad. Y han escrito un libro en el que exponen buena parte de sus reflexiones sobre la problemática de la laicidad en nuestro tiempo. “Todas las sociedades occidentales debe aprender a encontrar los resortes para su unidad en algo distinto de la unanimidad religiosa. Este paso no es fácil, y, a veces se discute su necesidad, como ocurre actualmente en Estados Unidos y en varios países europeos donde, los representantes de la derecha política, plantean que solo el retorno a la unidad moral perdida puede hacer frente a la temida degeneración identitaria. No es exagerado decir que el Quebec francófono de los años sesenta encarnaba en cierta medida, este modelo de cristiandad. Aunque

ninguna Iglesia estuviera establecida por ley, la poderosa corriente del nacional-catolicismo canadiense-francés actuaba como visión común a la que debía sumarse la colectividad; esta adhesión se consideraba como condición necesaria para la supervivencia de la cultura canadiense-francesa. La religión católica era un marchamo fundamental de la identidad de la nación. Esta corriente fue fuertemente rechazada por aquellos que prepararon el terreno a la revolución tranquila, pero, una vez más, la premisa de que la unidad nacional exige la unanimidad sobre los fines colectivos ha dejado su huella”¹³⁵⁹. La conclusión de los profesores Maclure y Taylor es que el respeto a la igualdad de trato de las diferentes creencias religiosas y el respeto a la diversidad se ha impuesto como uno de los rasgos estructurales de las sociedades contemporáneas.

En la Edad Media, se dieron dos acontecimientos que marcaron decisivamente la reflexión intelectual de los filósofos y teólogos de la época. Se trata de dos hechos que tienen nombres propios: Aristóteles y Justiniano.

Con la perspectiva que nos ofrece la historia esos dos nombres propios no pueden considerarse aisladamente, sino que tenemos que oponerles la presencia de la Escolástica. La civilización pagana irrumpe en la Edad Media con dos obras inspiradas en la experiencia y en la razón. Ninguna referencia a un plan divino sobre el hombre y el mundo, ninguna visión trágica sobre el origen del hombre, ninguna idea sobre la necesidad de un nuevo Prometeo divino, ninguna referencia a un Magisterio infalible. “En la Universidad de París un gran número de profesores se dedicaban al estudio y a la enseñanza del Derecho Romano como fundamento de una sociedad civil autónoma y sólo dependiente de sí misma, pero el Papado vino pronto a prohibir esa enseñanza y a exigir que el único derecho que se enseñase en París

¹³⁵⁹ Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, pág. 31.

fuera el Derecho Canónico que es, no solo el fundamento de la sociedad religiosa, sino también, de toda sociedad civil integrada en un organismo religioso. Y en la enseñanza de la filosofía los profesores pedían libertad para enseñar la lógica, la física y la moral de Aristóteles, sin preocuparse de otras disciplinas ni de los intereses superiores de la teología”¹³⁶⁰. Así que, la tarea de la Escolástica fue ponerse, como las abejas, a libar en la *Metafísica* de Aristóteles y en el *Corpus Iuris Romanorum*, para transformar las instituciones y categorías paganas, en instituciones y categorías cristianas, ya que en la doctrina Revelada nada se decía sobre cómo organizar la convivencia, ni cómo ofrecer alguna explicación sobre la simultaneidad divina y humana en la persona de Cristo. La diferencia, con el trabajo de las abejas es que, la Escolástica, no fue capaz de elaborar un pensamiento mejor, sino que descarriló a la civilización hacia una filosofía moral radicalmente heterocrática y hacia un Derecho absolutamente teocéntrico. El hombre quedó reducido a un pretexto para hacer teología.

Como hemos visto en el capítulo Quinto, Aristóteles dice que el hombre es una unidad sustancial y la forma específica no se contrae exclusivamente a la razón, porque en el proceso de transformación del semen originario actúa una fuerza inmanente a la materia animal, que es la forma específica, de la que emerge la organización de esa entidad única y singular que es el hombre. “La entidad es la forma inmanente de la cual juntamente con la materia, resulta lo que llamamos entidad compuesta.”¹³⁶¹ Tomás de Aquino dice aceptar la teoría hilemórfica de Aristóteles y, empieza afirmando que, el hombre efectivamente es una unidad sustancial, pero a la forma específica que se une al cuerpo, la concibe unida pero independiente del cuerpo, “porque el entender del alma intelectual no se ejecuta con órgano corporal y, por eso es necesario, que aquel principio, por el que el hombre

¹³⁶⁰ Gilson, Étienne, op.cit., ed.cit., pág.382-383.

¹³⁶¹ Aristóteles, *Metafísica* (VII, 11, 1037a, 2830).

entiende, que es el alma intelectual y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella”¹³⁶².

Hoy puede producirnos asombro la forma con que Tomás de Aquino manipuló el pensamiento de Aristóteles. Pero cuando el teólogo tiene que decidir entre la filosofía pagana y la verdad revelada por Dios, no hay ningún obstáculo insuperable. Así, desde Tomás de Aquino el dualismo antagónico de Platón, revisado pero no desautorizado, ha continuado siendo el fundamento de la teología moral del cristianismo. La teoría hilemórfica de Aristóteles ha descubierto que es en la realidad espacio-temporal donde se gestiona la generación de los seres. “El fin que persigue la forma específica está en su propia actuación y, por ello, no posee ningún fin distinto, más allá de sí misma, sino que ella misma es el fin”¹³⁶³. Para nosotros, en esta tesis, la concepción del hombre aristotélico es la concepción de un ser, autorregulador de sus disposiciones psicobiológicas, que tiene, en sí mismo, la finalidad de su existencia y, por ello, es moralmente autónomo.

Para Tomás de Aquino la finalidad de la vida del hombre está fuera del hombre. Parece como si, la teleología de Aristóteles, le hubiera abierto los ojos al teólogo aquinatense para elucubrar su fundamentación del dualismo teológico que hace de lo temporal y eterno, dos realidades que se coordinan sucesivamente ya que, para la fe, todo es posible. Porque, dice el aquinatense, el fin al que todas las cosas tienden no se encuentra inmanente en ellas sino que está fuera de ellas. El dualismo hace depender los fines particulares del mundo real (que el aquinatense no puede negar) de un Fin Último y Divino que, ejerce una especie de atracción universal desde una Realidad desconocida y extraña al hombre. “Dios es la primera causa en el orden de causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por lo tanto, es más Fin de cualquier cosa que el propio fin próximo de cada una.”¹³⁶⁴ La

¹³⁶² Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro II cap. 68, párrafo 10.

¹³⁶³ Aristóteles, *Metafísica* (IX), 8, 1050 a, 15-35; 1050 b-2.

¹³⁶⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 3, cap. 17, párrafo 5.

transformación del concepto antropológico de la teleología aristotélica es, al mismo tiempo, gratuita y mágica. Gratuita, porque nadie hasta ahora ha visto cómo los bienes humanos, gratificantes aunque efímeros, tengan la más mínima apariencia de eternidad y, mágica, porque introduce, por las buenas, la existencia de una Primera Causa y de un Bien supremo, que los trágicos y frecuentes hechos de la vida diaria se encargan de poner en evidencia.

La otra cuestión, con la que la Escolástica cerró el paso a la autonomía moral es semejante al utilizado con la teleología aristotélica. Así como esta fue “desnaturalizada” por Tomas de Aquino para justificar la existencia de un Fin sobrenatural, del mismo modo utilizará la definición de que “el Derecho natural es siempre bueno y equitativo y amigo del género humano”¹³⁶⁵ para “desnaturalizar” la bondad humana, ya que no es posible bondad alguna en el hombre que no proceda de Dios y, por lo tanto, no se puede hablar de Derecho natural como si el hombre fuera capaz de generar por sí mismo tal bondad y por ello le perteneciera naturalmente, sino que, propiamente debe calificarse de Ley natural en cuanto que “la existencia de la razón divina en las personas humanas que se realiza a través de la *ratio participata*, es llamada ante todo, Ley natural. “Todos conocen la verdad de algún modo, al menos en lo que se refiere a los principios comunes de la Ley natural. El hombre, como el resto de la creación, participa de algún modo de la Ley divina. Y el ser humano participa de la Ley eterna a través del intelecto, que es la *ratio participata*, que le hace conocer cosas esencialmente buenas porque son realidades divinas”¹³⁶⁶. Nada, pues, de un Derecho natural del hombre a la bondad generada por él y, que se da en la conciencia moral del hombre antes de que intervenga ningún ordenamiento positivo, sino Ley y Ley natural como proyección de la Ley divina que es la única fuente dispensadora de Bondad.

¹³⁶⁵ Comentario 4, a Digesto 1, 1,4.

¹³⁶⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II. q.91, art. 2.

El problema era como conciliar la Ley natural con la libertad del hombre, ya que aquella no dejaba de ser un mandato extraño a la naturaleza de las cosas, en las que, como dijo Aristóteles, no se ve por ninguna parte de qué modo participan de la divinidad, y por ello, Tomás de Aquino, como hemos visto más arriba, se sirve del concepto de *telos* aristotélico.

Así que, en virtud de esa cualidad añadida por Tomás de Aquino a los fines particulares y, por la cual, estos se adecuan o se apartan del Fin último, se instala ese dualismo moral entre fines temporales y eternos que fue rechazado por Aristóteles contra Platón¹³⁶⁷ y que, en la Edad Moderna, rechazó Kant deslegitimando la heteronomía y afirmando la autonomía moral del hombre¹³⁶⁸.

Despojado el hombre de su capacidad inmanente para la bondad y para la autorregulación de los elementos psico-biológicos que le constituyen, la Escolástica generosamente le dotó de todos los remedios sobrenaturales para su salvación. Entre los cuales se encontraban la gracia agustiniana y las virtudes infusas de Tomás de Aquino, como hemos visto en los capítulos Cuarto y Quinto. Pero, además, esa sociedad gobernada por la Ley natural era una institución tan exclusiva, que solamente podían salvarse los que pertenecían a ella. El dualismo antagónico de Platón encontró nuevos aires no solo en las verdades reveladas, sino, sobre todo, en la imaginación y la fantasía especulativa de los teólogos que, en lugar de divinizar al hombre respetándole y premiando la excelencia de sus virtudes, como hacían los Lacedemonios en el siglo VII (a.d.n.e), se empeñaron, en humanizar tanto a Dios, que terminaron por hacerle cómplice de las atrocidades del hombre.

Los caminos por los que la cultura se abre camino, a veces son tan sorprendentes e inescrutables, como los que llevaron hasta Tomás de Aquino las

¹³⁶⁷ Aristóteles, *Metafísica* 1079 b, 20-30).

¹³⁶⁸ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op.cit., ed.cit., págs. 82.83.

obras de Aristóteles. Hacia el año 1230 llegaron a la Universidad de París los *Comentarios* de Averroes a Aristóteles. Y la conmoción que el hecho produjo fue tan enorme que dio lugar a tres reacciones que habrían de ser relevantes y determinantes en la historia del pensamiento occidental: el pensamiento de Aristóteles es la verdad y está por encima de la teología; lo que piensa Averroes es lo mismo que piensa Aristóteles y, en tercer lugar, Tomás de Aquino se aprovecha amplia y detalladamente de Averroes para estudiar la obra aristotélica.

Se inicia, en un sistema social de Cristiandad total, como era el de la Edad Media, la ruptura con la uniformidad ideológica de la sociedad y se introduce la pluralidad, hasta el punto de empezar a defender que, hay una verdad, no solo diferente a la sostenida por la teología, sino que además, es una verdad que está por encima de la que se tiene como revelada. En segundo lugar, si no era ya un escándalo que la verdad procediera de una filosofía pagana, se añade que la única autoridad, para el entendimiento e interpretación del pensamiento aristotélico, se encuentra en un infiel musulmán como es Averroes. Y finalmente, Tomás de Aquino copia literalmente la forma de exponer de Averroes, mediante texto original y comentario y, sobre todo, se aprovecha de las interpretaciones que hace Averroes sobre la filosofía aristotélica para integrarlas dentro de los modos de pensar de la filosofía y la teología cristiana. Lo que ocurre, especialmente, con el concepto de sustancia y con el concepto de forma específica de Aristóteles que, en el pensamiento del aquinatense, darán lugar a su teoría de la separación de la esencia y de la existencia y, como consecuencia, a su justificación de la necesidad de la Creación, ya que solamente de Dios, como pura Existencia, pueden obtener las criaturas su propia existencia.

Si, en la pugna dialéctica desatada entre teólogos y filósofos de la Universidad de París, estos últimos sostenían que “la doctrina de Aristóteles era exactamente la que Averroes le había atribuido, y que esta doctrina no se distinguía en nada de la

misma verdad filosófica”¹³⁶⁹, ello quiere decir que, los fundamentos de la autonomía moral expuestos por Aristóteles, los hizo suyos Averroes, pero además, y en consecuencia con esos fundamentos, Averroes se planteó el problema de determinar con precisión las relaciones entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión. Y lo hizo con tal originalidad y conocimiento del contexto cívico-social de su época, que, como hemos visto en el capítulo Quinto, con su teoría sentó las bases, no solo de lo que hoy conocemos como el libre examen de la Sagrada Escritura, sino también de las ideas que postularían la separación de la Iglesia y del Estado, lo que situaba al movimiento averroísta en una clara tendencia hacia el reconocimiento de la autonomía moral del hombre.

Como hemos visto en capítulo Quinto, en el libro **El Fasl**, expone Averroes la doctrina decisiva acerca de la distinción entre la fe y la razón. Averroes quiere dejar sentado que la aplicación de la razón para interpretar las verdades reveladas está perfectamente legitimada por el Corán, y así dice: “La ley religiosa establece una obligación al creyente; por esto es necesario obedecerla cuando ordena que, antes de iniciar la especulación racional sobre los seres, proceda paso a paso y sobre conciencia de cuanto debe ser situado como instrumento para una operación, antes de acometer el análisis dialéctico”¹³⁷⁰. Es evidente que, en este texto, ya está diciendo Averroes que el sistema deductivo racional de la filosofía, ya de un modo independiente o basado en principios religiosos, está plenamente autorizado en el Corán.

“El Corán como va destinado a la totalidad de los hombres, dice Averroes, debe contener algo que satisfaga y convenza a todos los espíritus.” Y para Averroes hay tres clases de espíritus y tres clases de hombres: los hombres que exigen demostraciones, los hombres que se conforman con argumentos probables y los

¹³⁶⁹ Gilson, Étienne, op.cit., ed.cit., pág.536.

¹³⁷⁰ *Aleyas coránicas* 3,190 y 7,184. El *Corán*, traducción del Dr. Juan Vernet, Ediciones Debolsillo, 2003.

hombres para quienes son suficientes las exhortaciones a la imaginación y a las pasiones. Como el Corán se dirige simultáneamente a esas tres clases de espíritus, Averroes defiende que cada espíritu tiene el derecho y el deber de comprender y de interpretar el Corán de la manera más perfecta de la que sea capaz, ya que el mandato universal de conocer el Corán, no impone a todos los creyentes hacerlo de la misma manera, sino que cada cual debe hacerlo de acuerdo con sus capacidades, pues, dice, su misericordia no puede imponernos obligaciones que estén más allá de nuestras fuerzas naturales individuales. Libre examen y autonomía moral complementándose mutuamente al nivel de los tempos del siglo XII. Teoría que para sí hubieran querido los cristianos de los burgos y las universidades de la Europa de aquella misma época.

No estaba la teología, que gobernaba la Universidad de París como una teocracia, en condiciones de aceptar pacíficamente la luminosa doctrina aristotélica. Y en lugar de abrir un diálogo crítico y constructivo, el obispo Esteban Tempier empezó condenando quince tesis, de las que trece eran defendidas por el movimiento averroísta, cuyos filósofos replicaron al obispo que ellos enseñaban esas doctrinas en cuanto filósofos, y que, también ellos, en cuanto cristianos, las declaraban falsas. Este argumento que fue calificado de “doble verdad ,“ fue también condenado por el obispo porque, decía, que una misma proposición no podía considerarse simultáneamente falsa desde el punto de vista de la fe y verdadera desde el punto de vista de la razón. “Asistimos al espectáculo hasta entonces desconocido en la Edad Media, de cristianos que rompen deliberadamente los vínculos que desde el siglo II, habían unido filosofía y teología, y se atienen exclusivamente a la primera para cuanto dice relación a la pura razón”¹³⁷¹.

¹³⁷¹ Gilson, Étienne, op.cit., ed.cit., pág.536.

Como hemos dicho en el capítulo Quinto la teoría de la doble verdad, a pesar de su contradicción lógica, no solo se abrió camino en la Edad Media, sino que hoy constituye para muchos creyentes un modo práctico de pensar incorporado a su vida religiosa, en cuanto que, cada día, es más incomprensible el contraste, entre los avances y cambios científicos y sociales y, el inmovilismo mental y doctrinal de la teología oficial. Fenómeno que surge precisamente de esa concepción del dualismo antagónico que constituye el fundamento de una Institución que se dice situada entre el cielo y la tierra.

A pesar de la oposición del obispo de París y de los teólogos, el movimiento averroísta adquirió tal importancia que determinó que, en la Universidad de París, se produjera un cambio profundo en la manera de gobernarse, como consecuencia inevitable a que llevaban las teorías de Averroes sobre la distinción entre la razón y la fe y que, lograron que se consolidara en la Universidad, la separación de la filosofía y de la teología cada una con sus propias autoridades. Acontecimiento que influyó decisivamente en el desarrollo del pensamiento que había de llevar a la separación de la Iglesia y del Estado, y que tuvo en las obras del averroísta Marsilio de Padua un decidido impulso, ya que sostenía que, si el sacerdocio tiene toda autoridad en el orden religioso, no tiene ninguna en el orden temporal, por lo que la Ciudad se gobierna y administra a sí misma por medio de los filósofos, Cuando Marsilio de Padua publicó su obra *De pacis* en el año 1327, puede decirse que la ruptura del sistema teocrático de Cristiandad era un hecho consumado. La autonomía moral, por obra y gracia de un infiel andalusí, se abrió camino en una época – la baja Edad Media – tan poco propicia para admitir diferencias de interpretación sobre lo que la autoridad consideraba como la única Verdad.

En nuestro tiempo, cuando la llamada “primavera árabe” parece haber llegado a tantos pueblos, nos parece que tienen en Averroes un referente histórico, tanto por

su conducta personal como por su filosofía, que puede serles útil para descubrir el camino a seguir.

CONCLUSIONES FINALES.

1.- La autonomía moral no se cuestiona la existencia de Dios, pero la heteronomía moral le niega al hombre su autogobierno y su independencia moral.

Parece cierto que, desde Protágoras y Platón (siglos V y IV a.d.n.e), en el mundo occidental los hombres han vivido en una continua lucha entre los que ponían el fundamento de la moralidad en el mismo hombre y aquellos que lo situaban en la Divinidad. Y cuando decimos “lucha” nos estamos refiriendo a quienes considerándose defensores de la Divinidad y, por tanto inspirados. por Ella, han buscado, a lo largo de la historia, el descrédito y con frecuencia la eliminación, de quienes pretendían que el hombre es moralmente autónomo para dictarse sus propias normas de moralidad. En la tesis, siguiendo el método de la analogía histórica, nos hemos referido, detalladamente, a episodios que van desde la Guerra Civil del Peloponeso hasta nuestra Guerra Civil, en las que el enfrentamiento tenía, como razón fundamental, la alternativa entre heteronomía o autonomía moral y, en los que, el sujeto individual y el sujeto colectivo de la autonomía, se enfrentaban al peligro de ser eliminados tanto de la vida privada como de la vida pública.

Ese enfrentamiento no tendría posibilidad de justificarse si no es porque se parte de una concepción del hombre radicalmente diferente. Sencillamente, o el hombre es un ser capaz de gobernarse a sí mismo o, un minusválido que no puede

orientarse moralmente si no es dirigido por la Divinidad. La cuestión es que el hombre no es un simple dato de la experiencia sino, la única experiencia que goza de una certeza indudable, originaria y radical que es esa, por la que el hombre se conoce a sí mismo como un ser que se desarrolla conociendo el mundo que le rodea, mientras que la divinidad es una creación de la fe de la que, sin embargo, no se puede dudar porque conlleva graves amenazas.

La dialéctica de esta radical diferencia probablemente hubiera sido distinta si, el hombre creyente, no hubiera proyectado la idea de un Dios tan celoso e intolerante, como el que conocemos por la Biblia hebrea, sin duda porque, en su fe, estaban involucrados unos intereses nada divinos. Sin embargo, para afirmar la autonomía moral no se necesita negar la existencia de Dios. Lo que se cuestiona es una concepción de Dios, sostenida por la doctrina tradicional, con la que hoy discrepa la misma teología.

2.- La autonomía moral no tolera el ejercicio despótico del poder, mientras que la heterocracia defiende el absolutismo político-religioso.

La autonomía moral implica asumir las responsabilidades cívicas de tal forma que, cada vez resulta menos viable una ley electoral con la que, la participación del pueblo en la política, quede reducida a una simple liturgia política que solamente se celebra cada cuatro años. El fenómeno de las llamadas “redes sociales” es una manera de manifestarse la autonomía moral, como reacción contra lo que se considera un grave problema de nuestro tiempo que es, la deriva hacia una democracia elitista como consecuencia de la progresiva transformación de los partidos en oligarquías gobernadas por políticos profesionales.

Fue precisamente por las exigencias de la autonomía moral de los ciudadanos, lo que llevó a Clístenes en el año 504, a crear en Atenas el primer régimen

democrático de la historia, cuya primera medida fundamental, fue la proclamación de una autonomía política que se ejercía, mediante una ley electoral y un sistema de Asamblea, por la que, no solo el ciudadano por primera vez, podía elegir, criticar y destituir a sus gobernantes, sino además, decidir sobre lo más conveniente en los proyectos a realizar. El tirano y el monarca absoluto por derecho divino que seguían gobernando en el resto del mundo mediterráneo, dejaron de existir en la Atenas en el siglo VI (a.d.n.e).

Esa realidad de la vida política de hoy por la cual, son los dirigentes de los partidos políticos los que deciden, no el pueblo, no se daba en Atenas. Hasta el punto que como ha dicho el historiador Mosés I. Finley: “Cuando la influencia de Pericles alcanzó su zenit, todo lo que podía esperar era que se continuara aprobando su línea política, expresada en el voto popular en la Asamblea; más sus propuestas se sometían al voto de la Asamblea una semana sí y otra no, a la vez que se exponían opiniones alternativas y siempre podían retirarle su confianza y abandonar su línea política. La decisión por tanto era suya, del pueblo. y no de él, el gobernante. Y Pericles lo sabía”¹³⁷².

Por el contrario el Dios, interventor y vigilante del hombre, hasta hoy concebido por las teologías, ha servido para justificar una heterocracia que, iniciada con la buena voluntad de ayudarle al hombre, ha derivado no solo en la sumisión de la vida moral individual al Magisterio Eclesiástico sobre moral y costumbres, sino también, a una concepción del absolutismo político-religioso que, como ocurre en el caso de la Iglesia Católica, ha tenido muy claro, desde el año 380, con los Emperadores Constantino y Teodosio, que, para sobrevivir debían mantener, como principio fundamental que, el único poder, verdadero e incontestable, es el que impone una heteronomía absoluta por el procedimiento de identificar el poder político con el poder religioso. El problema es que ha existido paralelamente la idea,

¹³⁷² Finley, Moses I., *Vieja y nueva democracia*, Editorial Ariel, Madrid, 1980, pág. 34.

desde el siglo IV (a.d.n.e) de que la Divinidad, para existir, no tiene necesidad de ocuparse de los asuntos humanos y, de hecho, la experiencia diaria, desde que el mundo es mundo, nos enseña que lo de la Divina Providencia es uno más de los piadosos mitos que se deben al pensamiento heterócrata desde Platón, que fue revitalizado por el estoicismo y que, contribuyó a dotarle de ideas a la teología judeo-cristiana.

3.- ¿Es posible que, un hombre permanentemente insatisfecho, haya sido creado por un Dios Bueno y Omnipotente?

La fragilidad y vulnerabilidad del hombre constituye a su autonomía moral en la inseguridad y la incertidumbre y, si ello explica los inicios mítico-religiosos de la heteronomía, sin embargo, también explica que el hombre haya sido capaz de encontrar en sí mismo motivos y energías, no para eliminar la fragilidad y la inseguridad, sino para asumirlas luchando constantemente para superarlas. Y, ese es y, ha sido su triunfo sobre un humanismo basado en el conformismo y sumisión inherentes a toda heterocracia, tan espléndidamente representados, como hemos visto, en la filosofía estoica del Emperador Marco Aurelio, y, en todas las escolásticas posteriores. La tergiversación del pensamiento teológico sobre el hombre, especialmente el de Agustín de Hipona, consiste en decir que, ese afán de superación, es una señal de su procedencia divina que le inspira su deseo de infinitud, de volver, como decía Platón, al supercielo donde habita el Bien en sí. Es inevitable que el hombre, en algún momento, se haga la pregunta de si, realmente un Dios Amor y Omnipotente, pudo decidir traer de la nada una criatura, para someterla al suplicio de la insatisfacción permanente.

4.- La apatheia, la ataraxia y la á-diáfora estoicas pierden el sentido del equilibrio si se practican ignorando las exigencias de la autonomía moral.

Quizá, como decimos en el capítulo tercero, las mejores aportaciones del estoicismo a la filosofía moral hayan sido la de Panecio y la de Séneca. En el caso de Panecio porque a esas tres grandes creaciones de la moral estoica como son, la *apatheia*, la *ataraxia* y la *a-diáfora*, (impasible, imperturbable, indiferente), supo descubrirles su fundamento fisio-psicológico con su teoría sobre la interacción entre el cerebro y la mente que implicaba, la afirmación del carácter antropocéntrico de su ética, frente a la teoría estoica de la dependencia moral de todos los seres, del monismo metafísico de la Naturaleza. Y, en el caso de Séneca porque, como hemos visto en la tesis, repite insistentemente en toda su obra que la dignidad humana, no reside en nada exterior al hombre, sino en su propia personalidad y porque, aun cuando acepta la existencia del Destino, no acepta la pasividad que ante Él predica el estoicismo; y, al mismo tiempo que no renuncia a luchar en toda circunstancia, nos aconseja mantener la serenidad ante sus caprichos. Amarle, pero sin rendirse ante la adversidad.

5.-El hombre no tiene capacidad para ser deudor de un castigo tan desproporcionado como es el de la condenación eterna.

La autonomía por la cual, el hombre es su propia autoridad moral, establece su propio código de leyes y la sanción de premios y castigos. El delito se paga en esta vida. Pero para la heteronomía moral no hay delitos sino pecados, porque el afectado por la acción inmoral es nada menos que Dios. De ahí que sea posible conciliar, la idea de que Dios es amor, con la existencia del fuego eterno del infierno. En este sentido, la autonomía moral es más respetuosa con la dignidad del hombre, porque, aunque éste haya delinquido, no le amenaza con castigos eternos. En todo caso, la incógnita de la vida futura está sometida a la incongruencia de que se trata fundamentalmente de una vida eterna premiada o castigada, pero según unos cánones surgidos de la temporalidad, como ha dicho Emilio Lledó. Para las heterocracias, la eternidad del castigo tiene la misma justificación que se da a la existencia del pecado original. Hay una gravedad en la acción inmoral que,

prácticamente le otorga al hombre, una personalidad dotada de facultades sobrehumanas que actúan fuera del tiempo y del espacio. Sin traspasar esa frontera no es posible ofender a la Divinidad. Por esa razón, la transgresión cometida por Adán y Eva, al mismo tiempo que debía revelar la grandeza del ofendido, debía suponer para el hombre un castigo excepcional y que consiste, en que el castigo se hereda por cada hombre al nacer, desde hace cien mil años. En el universo que conocemos, la constitutiva vulnerabilidad y fragilidad del hombre, es la misma que tienen todos los seres para los que, generación y corrupción, es la ley universal de la vida orgánica. Explicar que, las limitaciones del hombre se deben a “la caída” de Adán y Eva, no deja de ser un mito inconsistente, al que ya nos hemos referido en el capítulo cuarto, y que, al parecer, procede de la mente calenturienta del obispo Agustín de Hipona. Inconsistente, pero provechoso para consolidar la idea de que la heteronomía es la única forma que tiene el hombre de poder superar su innata fragilidad.

6.- “El hombre bueno es como el canon de todas las cosas y una ley para sí mismo”.

El comienzo de lo que podríamos llamar el proceso de secularización del pensamiento moral en la Grecia Clásica, comenzó cuando Tucídides explicó la Historia sin recurrir a la Teogonía y cuando, los sofistas, Aristóteles, Epicuro y Plotino, prescindieron del mito de la “caída” y, por tanto, no hacían depender, la moralidad de las acciones, de su conformidad o disconformidad con el programa moral que sobre la forma del hacer el bien y evitar el mal, le había dictado un Ser ajeno al hombre. Como hemos visto en el capítulo segundo, Aristóteles dijo que la virtud, en el sentido de una fuerza o energía que tiende a la acción moral, es un modo de ser del hombre que surge de las operaciones semejantes y, se define, cuando delibera y elige entre diferentes alternativas y circunstancias, realizando una acción que puede ser buena o mala, de tal modo que es en el interior del mismo hombre donde se encuentra el principio originante de la moralidad, y así, decía Aristóteles

“están en nuestro poder tanto la virtud como el vicio, siendo el hombre bueno como el canon y la medida de todas las cosas lo que le constituye al hombre culto en una ley para sí mismo”¹³⁷³. Podríamos decir que Aristóteles estaba sentando las bases de lo que con el tiempo Kant definiría como la autonomía moral.

7.- La heteronomía moral es como un árbol que tiene sus raíces en el cielo.

Un modo de ser es una propiedad, sin la cual, no se concibe el ser del que depende. El hombre es un ejercicio de la virtud mientras vive. Porque, la vida racional tiende al bien y a evitar el mal, originaria y biológicamente sentidos como placer y dolor. No entiende Aristóteles cómo la moralidad puede consistir en una participación del hombre en la Idea del Bien platónico, en cuya idea de participación está implícita la misma idea de la heteronomía. Para aprender a ser bueno, dice Aristóteles, puedo fijarme en lo que “hacen” los hombres buenos pero, no me es posible ver cómo participan de la Idea de Bondad, ya que el hombre es un individuo unimúltiple y concreto y, la Idea del Bien es una, única e inmutable. Recurriendo a la bella metáfora de Hannah Arendt en *La condición humana* podríamos decir que la autonomía moral es como un árbol que tiene sus raíces en la tierra. Y, por el contrario, la heteronimia moral las tiene en el cielo. Pertenece a la libre voluntad del hombre que cada cual pueda elegir el árbol que prefiera siempre, claro, que no haga lo que la heterocracia ha hecho durante siglos hasta hoy mismo, recurrir a la fuerza para impedir el desarrollo de los que prefieren concebir su vida moral como un árbol que tiene sus raíces en la tierra.

8.- Las virtudes de los no creyentes son vicios.

¹³⁷³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, 4,31-33.

Vivimos continuamente sacudidos por los testimonios de toda clase de atroces sufrimientos que padece el hombre. La última estadística dice que cada día mueren de hambre 6.400 niños. La vida humana oscila, como un péndulo, entre el sufrimiento y el placer. En la historia de la filosofía moral, se tiene una concepción radicalmente diferente sobre el placer y el dolor en la vida del hombre según que se parta, de una concepción del mundo y del hombre, basada en la heteronomía moral o en la autonomía moral. Pero no se trata de una opción académica. Porque, ante la pregunta de por qué el placer y por qué el dolor, se ha respondido que el hombre es el culpable de la existencia del dolor y, respecto al placer, cuando nos procura la felicidad, tiene su origen o, en la Idea del Bien en sí de Platón, o en la gracia de Dios de las teologías monoteístas. Hasta tal punto, que el placer que nos proporciona una vida virtuosa si no está delimitado según los modelos que predica una heteronomía moral anclada en la Ley de Dios, ya nos dijo Agustín de Hipona en fecha tan temprana como el siglo IV, que “las virtudes que estos hombres paganos tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlos a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes”¹³⁷⁴.

9.- “La práctica del sexo que evita la procreación no es humana.”

Decimos que, en la distinción entre autonomía y heteronomía en relación con el placer y el dolor, no se trata de una opción puramente académica, porque es por medio de la virtud como puede el hombre transformar el placer y el dolor en felicidad o sufrimiento y, precisamente, de esa concepción que pone en el hombre el origen del dolor de modo que es libre para hacer exclusivamente el mal pero, necesita de la gracia de Dios para procurarse la felicidad, se desprende la idea de la necesidad de una autoridad religiosa indiscutible y de un poder político absoluto, lo que se expresó bien gráficamente en el siglo XIV, por el Papa Bonifacio VIII en la

¹³⁷⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 25.

Bula Unam Sanctam, que llegó a decir: “Una y otra espada, la temporal y la espiritual pertenecen al poder eclesiástico; la segunda es utilizada por el sacerdote, la primera por los reyes y caballeros con permiso del sacerdote. Es preciso, pues, que una espada esté subordinada a la otra y que la autoridad temporal esté subordinada a la espiritual.”¹³⁷⁵ Sin embargo, Aristóteles explicó que la felicidad se la procura el hombre porque “el placer reside en la actividad humana que perfecciona”¹³⁷⁶, y Epicuro dijo que la virtud que no produce placer no es virtud sino una patológica y desvirtuada manera de austeridad. En la tesis citamos la opinión del obispo de Solsona, Xavier Novell i Gomá, que dice, nada menos, que “la práctica del sexo que evita la procreación, no es humano.”¹³⁷⁷ Sin embargo, debe considerar que es humano, no practicarlo nunca. Se trata de una filosofía episcopal, que implica la negación de la autonomía moral del hombre en un tema tan delicado, en el que, evidentemente, el hombre es su propia autoridad moral para dictarse las correspondientes normas y criterios de comportamiento, que, además y en gran parte, son también sancionadas por la comunidad.

10.- El dualismo antagónico de Platón ofrece argumentos al nacionalismo excluyente.

Claro que el cuerpo ha sido considerado de muy diferente manera según que la filosofía moral se fundamente en el hombre, o sea su carácter teocéntrico el que decide el orden jerárquico en el que deben situarse todos los seres del universo por su aproximación o lejanía con el Espíritu Divino, Creador de todas las cosas. En el capítulo primero hemos visto que, para Platón, el cuerpo es la cárcel del alma con una clara tendencia a hacerle la vida imposible. Solamente prescindiendo del cuerpo puede el hombre llegar a la verdad. Sócrates fue un iluso porque buscaba los inteligibles, los pensamientos y las ideas en los fenómenos de las cosas, donde es

¹³⁷⁵ Citado en la Historia Universal. Editorial Salvat. Tomo II. op.cit, pág.149.

¹³⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, 5,30.

¹³⁷⁷ El País Semanal 16-1-2011.

imposible encontrarlos, porque están cambiando continuamente. En el cuerpo no solo anida el error, además, es el origen del placer. Una de las consecuencias de la “caída” platónica es que el alma se ve asediada por los apetitos insaciabiles del cuerpo. Pero, como es un hecho que la vida humana no se puede concebir sin el placer, hay que saber distinguir, en esa mezcla de placer y sabiduría, quien tiene la primacía ontológica. Desgraciadamente, esta teoría platónica del hombre, en el que se da una mezcla de contrarios y de que existe una autoridad que decide en qué parte de esa mezcla se encuentra la primacía de la excelencia, ha servido de base y fundamento sociológico para la discriminación y la exclusión social de quienes, entonces metecos y hoy maquetos, no pertenecen a una etnia o a una religión consideradas excelentes y excluyentes. Teoría de la que, como hemos visto en el capítulo cuarto, Agustín de Hipona supo aprovecharse para construir su famosa teología de la historia con la Ciudad de Dios y la Ciudad Impía.

11.- El “sagrado cuerpo de Epicuro” es el mismo en el que, la neurobiología contemporánea ha descubierto los asombrosos remedios para la salud del hombre y los fundamentos de la auto-regulación psico-biológica.

En la filosofía moral moderna asistimos, como vimos en el capítulo tercero, a la reivindicación de la teoría de Epicuro sobre el cuerpo y el placer. Para Adorno “mi cuerpo y mi historia vital, constituyen, conjuntamente, el punto de referencia del sí mismo para la autoatribución de las acciones que considero como propias”¹³⁷⁸. Hasta tal punto que se ha planteado lo que Habermas ha llamado la des-transcendentalización del hombre o la superación de la ilusión transcendental, “porque yo experimento la naturaleza interior o subjetiva en el modo de la existencia corporal, que es el modo en el que vivo”¹³⁷⁹, es decir, si el hombre no es una mezcla de principios opuestos y antagónicos, sino esa unidad de un cuerpo

¹³⁷⁸ Adorno, Theodor Wiesengrund, *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*, op.cit., ed.cit., pág.176.

¹³⁷⁹ Habermas, Jürgen *Entre naturalismo y religión*, op.cit., ed.cit., pág.195.

personalizado, unimúltiple como lo llamó Plotino, no tiene sentido calificar de trascendente a una supuesta parte con exclusión de la otra. Las teologías del Libro y la teología de Platón se dan la mano para que el creyente, renunciando a su independencia moral, ponga su esperanza en una transcendencia que desde la Edad Media escolástica, se le viene predicando como una transcendencia divina ínsita en el alma del hombre, en la que, por lo visto, conviven lo corruptible con lo incorruptible a causa del mito adámico. Cuestiones que pertenecen al ámbito de la fe y que, cada cual, es muy dueño de aceptar o no.

12.- El dualismo antagónico de materialismo y espiritualismo no es un hecho de la experiencia natural.

Probablemente, donde la intervención de la Divinidad ha resultado ser más conflictiva, ha sido en la forma de considerar el cuerpo humano. El desprecio del cuerpo es el error más grave cometido por los fundamentalismos religiosos contra la civilización. De ahí arranca esa falta de respeto hacia la naturaleza que, al final nos ha hecho caer en la cuenta, de que también nosotros somos naturaleza. Las revelaciones de Dios a los hombres han venido a confirmar que el cuerpo es un estorbo. Sin duda, porque al antropomorfismo originante de la Divinidad, le era consustancial destacar la excelencia de la apariencia no corporal sobre lo que es claramente cuerpo en el hombre. Agustín de Hipona vivió intensamente esa contradicción y optó por el dualismo antagónico. De la asombrosa diferencia que nos separa del resto de los animales, pasamos a intentar reducir, a la mínima expresión, nuestra dependencia biológica para alcanzar la máxima espiritualidad, donde, una cierta esquizofrenia religiosa ponía la perfección suma, y que le hacía a exclamar al místico que “muero porque no muero”.

Como vimos en el capítulo segundo, el bien, definido por Aristóteles, como “el bien humano,” surge de la propia actividad del hombre que se organiza por la

acción conjunta de los sentidos del cuerpo y de la razón, y, no se encuentra más allá de las fronteras de nuestro cuerpo, como si se tratara de un modelo no corporal, a imitar por un ser espiritual inexistente. Citábamos al profesor Emilio Lledó: “El criterio del reconocimiento corporal ni es ideológico, ni supone el reencuentro con un trasnochado materialismo. Porque, en primer lugar, esas viejas divisiones de materialismo y espiritualismo, aunque tienen una cierta utilidad en el lenguaje de la cultura, no tienen la más mínima consistencia en los hechos de la naturaleza. No hay para Epicuro primacía del cuerpo, porque todo es cuerpo y porque, en segundo lugar, esa entidad del alma, que la cultura también ha inventado como resultado de maravillosos procesos de reflexión, está constituida por átomos, más finos y sutiles que interactúan con los del resto del organismo”¹³⁸⁰.

Al acometer el desarrollo de la tesis pensé en principio sumergirme en la estricta filosofía de la historia del pensamiento moral pero, en cierto modo, enseguida me sorprendió como un ruido de fondo, que procedía del ámbito de las ciencias, especialmente de la neurología y de la biología, desde las que se lanzaban ideas en las que, claramente se interpelaba al pensamiento puramente filosófico, sobre lo que hasta ahora se había considerado como un coto exclusivo y cerrado a las ciencias: ¿cuál es el origen y el fundamento de la autonomía moral?

13.- “Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, son consecuencia de las operaciones del cerebro.”

En estos días se nos ha dado la noticia de que la Revista Nature -1 de noviembre de 2012- publica que el “Proyecto 1.000 genomas”, llevado a cabo por un grupo internacional de científicos, ha logrado realizar el Primer mapamundi genético de 1.092 personas, lo que permite conocer las decenas o cientos de miles de

¹³⁸⁰ Lledó, Emilio, *El Epicureísmo*, op.cit., págs. 88-89.

variantes genéticas que todo individuo tiene respecto al genoma de referencia y, que tiene una relevancia fundamental, para aplicar las tecnologías del ADN a la medicina. El autor principal del estudio, Gil Mcvean, catedrático genetista de la Universidad de Oxford, explica: **“Cada uno de nosotros es un experimento natural andante.** Porque algunos de nuestros genes están apagados, otros encendidos y otros hiperactivos y, el estudio revela que, toda persona aparentemente saludable, lleva cientos de variantes genéticas raras que tienen un impacto significativo sobre la forma en que los seres humanos funcionan” Un descubrimiento que, al mismo tiempo que hace progresar nuestra seguridad, nos revela nuestra constitutiva incertidumbre porque, es evidente, que al nivel genético interactúan sus componentes sin que nosotros hayamos establecido el reglamento de su funcionamiento. Hay, pues, una autorregulación a nivel neurobiológico que, como vimos, para el profesor Damasio, es simultánea y paralela con la autorregulación socio cultural que se da en el hombre. Esa doble autorregulación, desde nuestro punto de vista, se constituye en un dato ineludible para la explicación del complejo fundamento de la autonomía moral.

Cuando analizamos la Ética de Epicuro pusimos de relieve que su concepción sobre la libertad moral del hombre se fundamentaba en el “clinamen” que se definía como una imprevista desviación de los átomos del alma que al chocar con otros en el vacío, hacían surgir la acción y los comportamientos morales.” No hay dentro de la cosa en sí misma una ley necesaria, sino que el pequeño desvío de los átomos es espontáneo e imprevisible”¹³⁸¹, decía Lucrecio en su Poema de “Rerum Natura” para definir el “clinamen”. Al redactar la tesis era yo consciente de la anticipada y lúcida teoría con la que Epicuro abordaba el problema de la libertad moral, pero me sorprendió la seguridad con la que se manifestaba sobre esta cuestión el premio Nobel de Fisiología, Eric. R. Kandel: “Darwin fue el primero en afirmar que la fuerza que guía el cambio de la evolución no procede de los cielos, ni de un propósito

¹³⁸¹ Lucrecio, *De Rerum Natura*, Libro II, 289-293. op.cit.

consciente, sino de la selección natural, un proceso de clasificación completamente espontáneo basado en variaciones hereditarias”¹³⁸².

En el siglo IV (a.d.n.e) Epicuro dijo que el “sagrado cuerpo del hombre, es el que pone los límites del placer ilimitado”¹³⁸³, lo que evidentemente era una ruptura radical con el pensamiento platónico y, al mismo tiempo, señalaba el camino por el que iba a evolucionar la filosofía moral moderna confirmando sus teorías sobre el cuerpo. En la tesis, en el capítulo tercero, hemos dedicado especial atención a la obra del profesor Damasio que lleva por título *Y el cerebro creó al hombre*. Desde la perspectiva de la historia del pensamiento moral parece evidente que se ha dado una progresiva evolución sobre la comprensión de lo que sea la moralidad. Pero no solo al nivel de la reflexión filosófica. Una vez que la neurobiología ha logrado delimitar esa zona del cerebro conocida por la ínsula encefálica, en la que tienen lugar los procesos en los que, los datos que nos llegan de nuestro mundo, se transforman en pensamientos de la mente, la evolución se afirma como un hecho constitutivo de la personalidad moral del hombre, de modo que la discusión hoy se centra en definir, el grado de causalidad que tienen en la creación del pensamiento y de la vida espiritual, los datos del mundo que nos llegan a través de los sentidos y que son procesados en el cerebro. Para algunos pensadores la cuestión parece clara: “Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, son consecuencia de las operaciones del cerebro. El principio fundamental de ese concepto es que, aquello a lo que nos solemos referir como mente, es un conjunto de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están detrás, no solo de las conductas motrices relativamente simples como caminar o comer, sino de todas las acciones cognitivas complejas como pensar, hablar, escribir literatura y música o crear arte”¹³⁸⁴.

¹³⁸² Kandel, Eric K., *Psiquiatría, psicoanálisis y la nueva biología de la mente*, op.cit, ed.cit.

¹³⁸³ Usener 130.

¹³⁸⁴ Kandel, Eric. R., op.cit., ed.cit., pág. 41.

Es decir, parece que hoy no se puede seguir considerando como intocable la doctrina por la cual, la acción moral responde a un esquema que el fundamentalismo religioso ha determinado para siempre y que, si se produce alguna modificación, ésta solo es reconocida y aceptada cuando, una autoridad ajena al hombre, lo consiente. La evolución es un principio fundamental del fenómeno de la acción moral. El hecho de que algunos principios morales adquieran la categoría de permanentes, nos descubre la eficacia de la evolución en la vida moral del hombre. Ya en la Edad Moderna, Kant fue más explícito que nadie: “La moral en cuanto que está fundada sobre el concepto de hombre como un ser libre, pero que precisamente por serlo se obliga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni la idea de otro ser por encima de él, ni la de otros móviles distintos de la ley misma”¹³⁸⁵.

14.- Analogías históricas en el tránsito del siglo V al siglo IV (a.d.n.e) en Grecia y en la transición del siglo XIX al siglo XX en España.

Tiene una relevancia significativa que esa evolución, que se ha producido en el conocimiento del fenómeno de la autonomía moral, nos haya permitido descubrir cómo, en la forma de producirse, se han dado singulares analogías históricas, concretamente, entre los planteamientos que se dieron en la Grecia Clásica en el tránsito del siglo V al IV (a.d.n.e) y, en España en el tránsito del siglo XIX al XX., a los que ya dedicamos especial atención en los tres primeros capítulos.

La coincidencia en la evolución de esos planteamientos nos parece que pueden concretarse en tres direcciones:

En primer lugar, la analogía de lo que, podríamos llamar, la dirección científica de la bio-ética de los sofistas, Panecio, Epicuro y Plotino con los

¹³⁸⁵ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

descubrimientos de lo neuro-ética de nuestro tiempo a los que acabamos de referirnos.

En segundo lugar, la analogía entre la crisis ideológica que tuvo lugar en Grecia entre los siglos V y IV (a.d.n.e.) en los que hubo una confrontación entre el empirismo de los sofistas y de la filosofía jónica respecto al pensamiento metafísico e intelectualista de la Academia y el Liceo, con la crisis que se manifiesta en España con los planteamientos ideológicos del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, en los siglos XIX y XX. Analogía histórica que se nos ofrece en dos conceptos básicos: primero, la definición de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas que el krausismo definía diciendo, que la autodeterminación de la voluntad es la única fuente de la moralidad: segundo, la rebelión de Epicuro contra el sistema de educación basado en la paideia tradicional diciendo que debía ser radicalmente transformado, y que, en España, la Institución Libre de Enseñanza llamó “la nueva pedagogía” que entonces se practicaba en Europa, y que estaba basada en el conocimiento empírico que nos proporciona la observación y la experiencia, frente a la enseñanza puramente especulativa, dogmática y memorística que tradicionalmente se daba en nuestro país.

Y, en tercer lugar, la analogía entre los conflictos socio-políticos: la Guerra Civil del Peloponeso con una larga postguerra que dio ocasión a la victoria del Caudillo Filipo de Macedonia sobre Atenas, en el año (338 a.d.n.e) y la Guerra Civil española. Los conflictos que en Grecia acabaron con la institución de la polis-Estado y hundieron, en un trauma colectivo, al pueblo que había sabido crear lo que hoy consideramos como modelos clásicos para la convivencia y la cultura, ofrecen una analogía histórica con los conflictos que se vivieron en España en el periodo que hemos llamado el siglo XX corto (1931-1978) y que llevaron a la instauración de una dictadura y a un régimen de nacional-catolicismo, cuya concepción de la vida individual y pública se basaban en la heteronomía moral más absoluta

15.- “Hay que comprender el presente mediante el pasado y el pasado mediante el presente.”

En las direcciones que tomaron esos tres planteamientos, fue la autonomía moral individual y la autonomía pública, la causa fundamental del conflicto. Y ello, no solo es determinante para poder observar la analogía histórica eludiendo cualquier anacronismo, sino que, además, como señalamos en los tres primeros capítulos, es la forma de elevar a paradigma, ese principio de las Escuelas anglosajona y francesa sobre las lecciones que nos ofrece la Historia Clásica de que, “hay que comprender el presente mediante el pasado y el pasado mediante el presente”. El hecho es que, ni la victoria militar de Filipo ni la de Franco, en lo que se refiere a la autonomía moral individual y pública, lograron superar en perfección a los regímenes que habían destruido. Y además, en el caso español, mientras que los ideales y los proyectos de la República fueron incorporados a la Constitución de 1978, no lo fue ninguno de los contenidos político-legislativos de los llamados Principios Fundamentales del Movimiento. Razón por la cual, el hecho de que en la “Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes” celebrada en septiembre de 1971, no se aprobara la proposición en la que se pedía perdón por la colaboración de la Iglesia con la sublevación militar y con el Régimen establecido, en nuestra opinión, ha elevado a la categoría de escándalo, su responsabilidad moral por los crímenes que se cometieron por ambos lados, en una Guerra y post-guerra, que ella legitimó y bendijo en Documentos que ya pertenecen a la Historiografía de España. Entre esos Documentos sobresale muy especialmente, “La Carta Colectiva de los Obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la Guerra en España,” publicada el 1 de julio de 1937.

16.- “Una ciudad no se hace con los mismo sino con lo diferente”.

Es posible que la “prudencia eclesiástica” haya decidido demorar un par de siglos la petición de perdón con la idea de que, como en el caso de Galileo, ya entonces el impacto sobre los creyentes será irrelevante. Pero el fenómeno de la autonomía moral está vinculado a la permanencia del hombre en la historia por lo que, difícilmente podrá olvidarse su traumática represión llevada a cabo por la heterocracia político-religiosa en el periodo del siglo XX corto (1931-1978), que, tanto para creyentes como no creyentes, se considera el haber más escandaloso del Episcopado español. En cualquier caso y, como un mal ejemplo de espíritu evangélico, hay que destacar que, el único recuerdo de ese periodo que tiene interés para el Episcopado, es el de sus propios mártires, cuya sangre, sin embargo, por alguna misteriosa razón, no se ha convertido en semilla de cristianos ya que, desde entonces no ha cesado de disminuir su número. Recordamos en la tesis, a propósito de la teología de la historia formulada en la Ciudad de Dios, la idea de Aristóteles de que “una ciudad no se hace con lo mismo sino con lo diferente.”¹³⁸⁶ Idea que, para el pensamiento moral secularizado de nuestro tiempo, es la clave de una convivencia pacífica basada en el respeto a la igualdad y a la diversidad moral de cada hombre.

17.- Los mitos pueden ser útiles al hombre si no se dogmatizan.

De ese análisis de la analogía histórica, parece desprenderse que, la confrontación entre heterocracia y autonomía moral, nos acompañará en la historia del pensamiento moral, ya que, como decimos en el capítulo primero de la tesis, el hombre es un ser mitógeno que se los fabrica para que puedan hacerle menos conflictiva, su propia responsabilidad como hombre libre. Para la autonomía moral, aunque los dioses no se ocupan de los asuntos humanos, el hombre puede ocuparse de ellos mediante el culto y la liturgia. Por el contrario, para la heterocracia, es en Dios donde se encuentra la medida de todas las cosas y, quienes lo niegan, no solo

¹³⁸⁶ Aristóteles, *Política*, Libro III, 4.1277 a, 5-10-15.

serán condenados, por el Consejo Nocturno platónico o por la Inquisición, al fuego eterno del infierno, sino también, a esas guerras consideradas como Cruzadas.

Los fundamentos de esa analogía entre diferentes épocas históricas sobre el concepto de la autonomía moral, adquirieron un singular relieve con la filosofía que conocemos como el Neoplatonismo, donde la dialéctica entre heterocracia y autonomía moral llegaría a sus formulaciones más extremas. En Plotino, con sus penetrantes análisis sobre el autodomínio de la voluntad y, en Agustín de Hipona con su fantástica interpretación sobre el pecado original de Adán y Eva que se narra en el Génesis.

No deja de ser una incongruencia que, a quien se debe la negación más fanática y absoluta de la autonomía moral, siga considerándosele como Doctor de la Iglesia Universal y que, a quien fue su defensor y uno de sus teóricos más brillante, siga considerándosele como el filósofo de la Transcendencia divina. En el capítulo cuarto hemos analizado las Enéadas de Plotino y la Ciudad de Dios de Agustín de Hipona.

18.- Plotino no diviniza su teoría de las Tres Hipóstasis. Pero para los llamados Padres de la Iglesia se trataba de una Transcendencia divina.

Estamos ante dos neoplatónicos bien diferentes: para Plotino se trata de superar a Platón y reivindicar la dignidad del hombre en el que viven las Tres Hipóstasis porque están presentes en todo el universo pero, no como su causa creadora, vigilante y celosa de su dominio sobre la vida de los hombres, porque se trata, dice Plotino, de **“una causa no causal” e impersonal porque el mundo no ha sido creado por Dios y, por tanto, el hombre es un ser libre y que tiene el autodomínio de su voluntad para obrar el bien y evitar el mal.** “Es un criterio

acertado considerar que en el alma, que hace de su parte cuanto puede, residen el autodomínio y el libre albedrío”¹³⁸⁷.

Plotino para explicar su teoría de las Tres Hipóstasis recurre a tres categorías antropológicas: el Uno-Bien, la Inteligencia y el Alma. Pero no las diviniza. De modo que por Transcendencia entendemos aquellas propiedades que, por ser comunes a varios individuos, decimos que le trascienden a cada individuo. Pero claro, se trata de propiedades o categorías que se dan en la realidad natural, no sobrenatural de la que, evidentemente, no sabemos nada. La excelencia del Uno-Bien, de la Inteligencia y del Alma procede, no de una entidad divina y personal, sino de tratarse de una Transcendencia constituida por una realidad metafísica de carácter universal. Plotino no incurre en el atrevimiento escolástico de atribuirle a un Dios personal las categorías transcendentales del uno, de lo bueno, del ente, de lo verdadero, etc., que, por tener su origen y existencia en la realidad espacio-temporal, su divinización implica una transgresión del marco ontológico de la realidad en que se dan y por tanto, se trata de una atribución solamente explicable por la fe y la teología. Transgresión que no acontece en la teoría de las Tres Hipóstasis de Plotino, porque, en su constitución, no se ha traspasado el umbral natural de la realidad metafísica intramundana.

La ruptura plotiniana con la idea teológica de una Transcendencia divina, amorosamente invasiva y transgresora de la autonomía ontológica del hombre, es tan clara como radical. Con cierta ironía el filósofo e historiador de la Antigüedad, J.E. Dodds, dice en su libro *Las Confesiones de Agustín*: “Plotino nunca cotillea con el Uno como lo hace Agustín en Las Confesiones”¹³⁸⁸.

¹³⁸⁷ Virgilio, *Enéada* VI, 10-12.

¹³⁸⁸ Citado por Brawn, Peter, *Agustín*, op.cit., ed.cit., pág.177.

19.- La idea de una Transcendencia Divina presente en la vida de los hombres no ha dado señales de ser convincentemente benéfica.

Pero desde el punto de vista del objeto de esta tesis que es la autonomía moral del hombre, la transcendencia que puede predicarse del hombre es de carácter metafísico, no religioso, como expusimos detalladamente al estudiar el pensamiento de Plotino donde, intentamos desembarazarle, de las interpretaciones escolásticas, por las que se le hizo pasar, a la historia del pensamiento, como el filósofo de la Transcendencia divina. Acertadamente ha dicho Habermas: “Conceptos de origen griego como “autonomía” e “individualidad” o conceptos romanos como “emancipación” y “solidaridad” han quedado atravesados desde hace siglos por significados de procedencia judeocristiana”¹³⁸⁹. Y ese ha sido el caso del concepto de transcendencia.

Cuando analizamos el concepto de transcendencia en Plotino llegamos a la conclusión de que, la gran diferencia está en que, mientras el concepto divino de la transcendencia del hombre niega la autonomía moral, ésta no se cuestiona ni la existencia de Dios ni su culto. La implicación de Dios en los asuntos humanos tiene una larga tradición que arranca del Antiguo Testamento y que en el Nuevo Testamento, tal y como ha sido interpretado hasta hoy, alcanza su expresión más inaudita, debido a la declaración dogmática del Concilio de Calcedonia sobre la divinidad de Jesucristo y que el profesor Juan José Tamayo-Acosta al comentarla, dice: “Estamos ante una ruptura total con el Jesús histórico. Jesús de Nazaret es trasladado, conceptualmente, de la Palestina rural donde se desarrolló su vida, a la Grecia de los filósofos”¹³⁹⁰. Sin embargo, ni la historia de la humanidad ni, sobre todo, la historia del siglo XX en Europa y en España, abonan la idea de una presencia de Dios benéficamente activa en la vida de los hombres.

¹³⁸⁹ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, op.cit., ed.cit., pág.150.

¹³⁹⁰ Tamayo –Acosta, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pág.163.

20.-“En el alma residen el autodomínio y el libre albedrío”.

Con Plotino, el análisis y la profundización en la autonomía moral individual, alcanza tal relevancia que podemos calificarla de antroponomía y, por tanto, radicalmente opuesta a la teoría teonómica de Platón. En cierto modo y, con los criterios del tiempo presente, podríamos afirmar que, ya en siglo III (d.n.e), Plotino progresó en la secularización del pensamiento moral platónico que se había iniciado por la primera Ilustración con los sofistas, porque concibió la acción moral, como completamente ajena a una dependencia por participación en la Idea divina del Bien, ya que para Plotino, como vimos en el capítulo cuarto, el bien está en el hombre como está el ser y, cualquier referencia, tanto del ser como del bien, a una transcendencia, tiene carácter metafísico, no teológico.

21.-En la *Ciudad de Dios* se consuma “la paganización platónica del comportamiento cristiano”.

No deja de ser curioso que mientras el pagano Plotino se atreve a de-sacralizar el pensamiento de Platón, nos encontremos con que Agustín de Hipona en la Ciudad de Dios, eleva el dualismo antagónico platónico, a la categoría de verdad revelada en la Sagrada Escritura. Como se ha dicho, acertadamente, en la *Ciudad de Dios* se ha consumado “la paganización platónica del comportamiento cristiano”¹³⁹¹. Las categorías antropológicas de la metafísica y de la teología platónicas, sobre el mundo de las Ideas eternas e inmutables y el mundo del conocimiento sensible, cambiante y proclive al error, se transforman, por Agustín Hipona, en las categorías de Antagonismo, Separación, División, Fundamentalismo, Exclusión, Radicalismo, Elección y Predilección Divinas, que se constituyen en categorías sociológicas y en la explicación teológica del libro de la Ciudad de Dios. Y en esto consiste la paganización del comportamiento cristiano, en atribuirle a Dios la causa de la

¹³⁹¹ Capanaga, Victorino, *Introducción a la Ciudad de Dios*, BAC. 2004, pág. 44.

división y de la discriminación entre los hombres al hacerles a éstos, no solo capaces de ofender a Dios, sino además, en concebir una Divinidad tan fácilmente vulnerable por las acciones morales del hombre.

22.- La teología de la historia desarrollada por Agustín de Hipona es un atentado contra el respeto a la igualdad de trato de las diferentes creencias y a la diversidad moral del hombre.

Podría decirse que el dualismo antagónico de Platón es quizá menos agresivo comparado con el dualismo radical de teólogo hiponense. “El vicio de la malicia no pertenece a la naturaleza sino que es contra la naturaleza, de cuyo pecado no es causa el Creador, sino la voluntad”¹³⁹². La voluntad del hombre por un lado y su naturaleza por otro. El alma por un lado y el cuerpo por otro. El vicio que crea el hombre y la bondad que crea Dios. “Cuando vive bien, vive de Dios el alma, y no puede vivir bien sino obrando Dios en ella lo que es bueno”¹³⁹³. En este limbo pseudo-ontológico ha vivido la humanidad durante siglos, rigurosamente adoctrinada, por las religiones monoteístas, que necesitan esa clase de dualismo antagónico como necesitamos el aire para respirar.

Pero el teólogo hiponense quiere dejar claro que la Ciudad de Dios no es un invento suyo: “Lo que habíamos oído lo hemos visto en la Ciudad del Señor que Dios ha fundado para siempre”(Ps.47,2,3,9). Y sobre este texto de la Biblia, dice Agustín de Hipona: “Con este y otros testimonios semejantes en las Sagradas Escrituras, sabemos que hay una Ciudad de Dios cuyos ciudadanos deseamos nosotros ser, movidos por el amor que nos inspiró su mismo Fundador.”¹³⁹⁴ Y más adelante dice claramente: “Dos ciudades que, de acuerdo con las Escrituras, una es la de los

¹³⁹² San Agustín, *Ciudad de Dios*, Libro X, capítulo XVII.

¹³⁹³ *Ibd.* Libro XIII, capítulo II, pág. 5.

¹³⁹⁴ *Ibd.* Libro XI, capítulo I, págs. 682-683.

hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia”¹³⁹⁵.

Así que, por una justa determinación de Dios, existen dos clases bien diferentes de hombres y, cuya diferencia tiene su origen en el pecado original que determinó la conducta de Caín y Abel y que, en la interpretación de Agustín de Hipona, se constituye en el paradigma de la Ciudad de Dios y la Ciudad Impía. Por ello, según Agustín, los buenos serán los descendientes de Abel que forman parte de la Ciudad de Dios a los que su Fundador distingue con el favoritismo de su amor y, la otra clase de hombres, descendientes de Caín, serán los compañeros de los ángeles malos en el suplicio y pertenecerán a la Ciudad del diablo.

23.- La humanidad ha recibido grandes lecciones de las civilizaciones de Babilonia y Atenas. De Israel ha recibido un monoteísmo excluyente y una teología apologética y discriminadora.

Del paralelismo histórico, del que se sirve Agustín de Hipona para destacar que ninguna otra ciudad puede compararse con Israel porque ella es la Ciudad de Dios, son particularmente relevantes, como hemos visto en el capítulo cuarto, las comparaciones que hace con las ciudades de Babilonia y Atenas. Realmente, en la comparación que hace entre la fundación de Babilonia y la fundación del judaísmo, no se da más coincidencia que el haber sido, tanto Sargón rey de Agade fundador de Babilonia, como Moisés, colocados, siendo recién nacidos, en un canastillo embetunado a merced de las aguas del río. Pero, a partir de ahí, las diferencias son abismales. Tres hechos cabe destacar: el imperio Asirio-Babilónico era politeísta. Conquistó y arrasó Jerusalén cuando quiso y, en tercer lugar, a Ciro y Darío I el Grande se deben lo que, en la tesis hemos calificado, como los dos decretos de la

¹³⁹⁵ *Ibd.* Libro XIV, capítulo I, 1.

tolerancia, por los cuales, los israelitas que habían sido deportados a Babilonia, podían no solo volver a Israel, sino además, llevarse consigo todos los elementos propios de su culto que les habían sido arrebatados en la guerra. Y, además, se les permitió a los judíos terminar la construcción de su templo en Jerusalén.

Ante los éxitos de un Imperio politeísta como era el Asirio-Babilónico, se llegó a plantear la duda, en las Lamentaciones de Jeremías (20, 7-9), sobre si había que continuar dirigiéndose a Dios como Yahvé, ya que éste, había sido tan brutalmente derrotado por Marduk y Asur, los dioses asirio-babilónicos. No deja de ser relevante que, ante el radicalismo y la discriminación en la que se inspira el teólogo hiponense, nos encontremos con un decreto de la tolerancia, emitido por el rey de la Ciudad de la Confusión.

No tiene ninguna duda Agustín de Hipona que la concreción de la división y discriminación entre buenos y malos israelitas, entre los hombres preferidos de Dios y los predestinados a la condenación eterna, es una elección hecha por Dios después de la “caída” de Adán y Eva a causa del “pecado original”, y así, dice solemnemente el teólogo hiponense: “Discriminación, sin duda alguna, porque se refieren por separado las generaciones de las dos, la de Caín el fraticida y la de Set. Éste nació también de Adán y vino a ocupar el lugar de su fallecido hermano. Y la concreción, porque los buenos, inclinándose al mal, se habían hecho acreedores a la devastación del diluvio, excepción hecha de un justo, llamado Noé y de su esposa y sus tres hijos, con sus respectivas nueras, ocho personas que merecieron escapar, en el arca, a esta catástrofe universal”¹³⁹⁶.

24.- El hecho originante del fundamentalismo judeo-cristiano, no es histórico.

¹³⁹⁶ San Agustín, *La Ciudad de Dios* (Libro XV), capítulo VIII, 1.

En la comparación de esas dos ciudades con Israel, la historia le ha jugado una mala pasada al fervoroso creyente de la Sagrada Escritura como era el teólogo hiponense. Resulta que, mientras al fundador del Imperio de Babilonia se le reconocen sus triunfos y su humilde origen, a Moisés solamente puede reconocérsele también su humilde origen, porque la historiografía moderna, en el siglo XIX, había llegado a la conclusión de que el Pentateuco tiene un limitado valor histórico y que, el relato del Éxodo de Egipto, no es histórico. Sin embargo, tanto la tradición judía como la cristiana siguieron atribuyendo a Moisés la autoría del Pentateuco o conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia, tal y como durante dos milenios se nos enseñó en las escuelas a los creyentes. Todavía en el año 1950 la Iglesia Católica, en la Encíclica *Humani géneris* de Pío XII, afirmaba que el Pentateuco era uno de los libros Revelados de la Biblia.

Se comprende la resistencia a la frustración. Porque, como decimos en la tesis, el fenómeno del fundamentalismo judeocristiano, exhibe una dependencia histórica de un acontecimiento, que se consideraba el paradigma de la heteronomía moral y que se contiene, en el relato del Éxodo, en el que Dios en el monte Sinaí, le entrega el Decálogo a Moisés.

25.- Para el Doctor de la Iglesia Universal, Atenas es la Ciudad de la Confusión.

La otra ciudad, objeto del sistema de comparaciones que utiliza Agustín de Hipona, es Atenas. “Los griegos cuya lengua ha enriquecido grandemente las letras humanas, no tienen por qué jactarse de su sabiduría como más antigua, y menos como superior a nuestra religión, única fuente de sabiduría auténtica.”¹³⁹⁷ Pero Atenas es el mito superado por la razón e Israel es el mito no superado por nada; Atenas es politeísta e Israel es monoteísta; Atenas es la democracia diseñada por Clístenes en el año 504 con una “ley electoral” nueva e Israel es la teocracia sujeta a

¹³⁹⁷ *Libro XVIII*, capítulo XXXVII, párrafo 3.

las continuas intervenciones de Yahvé y sus representantes, a veces imponiendo pruebas tan sanguinarias y atroces como las que se le exigieron a Saúl, en el acto fundacional de la monarquía, para que el primer Rey de Israel pudiera seguir contando con el apoyo y la confirmación de Yahvé; Atenas es la autonomía moral e Israel es la heteronomía sacral: Atenas es el hombre, Israel es el profeta; Atenas es la pluralidad del pensamiento, Israel es el pensamiento único; según Agustín de Hipona que cita a Marco Varrón, en Atenas había 280 teorías sobre el hombre y el mundo, y se pregunta ¿“por qué discrepan los discípulos de sus maestros, y los condiscípulos entre sí? Nuestros autores, admitidos y enmarcados en el canon de las sagradas Letras, no disienten entre sí nunca y en nada”¹³⁹⁸. Cabe pensar que el pluralismo ideológico y político no encuentra barreras infranqueables en un sistema politeísta que, por definición, debe ser tolerante y respetar la igualdad y la diversidad moral, y que, ocurre todo lo contrario, en el caso de la monolatría del judaísmo.

Los ejércitos de Atenas detuvieron la invasión de Europa por los persas en batallas memorables y, a su vez, los ejércitos asirio-babilónicos se hicieron los dueños de todo el mundo mesopotámico, mientras, por la misma época, Israel que es la Ciudad de Dios preferida, alternativamente se ponía al servicio, voluntariamente unas veces y, otras sometida por la fuerza, del imperio egipcio o del imperio asirio-babilónico. ¿Es que el politeísmo ateniense y babilónico favorecían el desarrollo de un tipo de hombre capaz de valerse por sí mismo y de crear civilizaciones que todavía hoy admiramos, mientras que Yahvé seguía siendo el Dios Único con una teología de la sumisión, de la obediencia y del fanatismo exclusivista?

26.- La doctrina de Trento que atribuye el pecado original a los niños, es una muestra de fanatismo.

¹³⁹⁸ *Libro XVIII*, capítulo XI, 1.

Lo que nos asombra ante la realidad de los hechos históricos, ocultos o ignorados por el proclamado Doctor de la Iglesia Universal, es que lo que se ha llamado teología de la historia de la Ciudad de Dios, ha gozado de una continua aplicación en la pastoral parroquial y en el Magisterio Eclesiástico a lo largo de los siglos, hasta hoy mismo, como hemos visto, incluso en el caso del famoso libro del Pentateuco de la Biblia. Pero si la historiografía cuestiona el valor histórico del relato del Éxodo, a ello hay que añadir también, el cuestionamiento de la interpretación debida al teólogo hiponense y, oficialmente consagrada, realizada sobre el otro libro del Pentateuco como es el Génesis, y al que algunos eminentes teólogos, como hemos visto en el capítulo cuarto, se refieren ya, como al “mito adámico.”

En España se ha publicado un libro, del que es autor A de Villalmonste, con el sugerente título *Cristianismo sin pecado original* en el que, el autor al comentar la doctrina del Concilio de Trento que sostiene que el pecado original se refiere única y exclusivamente a los niños, porque los adultos bautizados no padecen las consecuencias del pecado original (*Enchiridion Symbolorum* 1515), dice que, “ante semejante barbaridad, ha llegado el momento de agradecerle a la doctrina del pecado original los servicios prestados y, buscar otra explicación teológica para la invalidez y la insatisfacción permanente del hombre” que, para el autor, no se debe a una originaria acción pecaminosa del hombre sino que radica en que el hombre es un “ser creatural,” finito en referencia al Infinito al que es llamado gratuitamente. Y, en consecuencia, Cristo no sería tanto un Redentor como un Salvador de esa enorme distancia.¹³⁹⁹ Es evidente que para el teólogo Villalmonste hemos pasado de atribuir al pecado la indigencia del hombre a atribuírsela a su creación divina. Por tanto, se le sigue considerando al hombre tan inválido en un caso como en otro, aun cuando esa invalidez como “ser creatural” sea menos dramática que la procedente de la “caída” por un pecado original insostenible. La realidad del hombre, con todo el respeto a las

¹³⁹⁹ Villalmonste, Alejandro, *Cristianismo sin pecado original*, en la revista *Naturaleza y Gracia*, Número 1-3. 1999. pág.151.

explicaciones míticas, es que se trata de un organismo natural que piensa, habla y evoluciona porque tiene, en sí mismo, la razón de vivir y morir.

Este cuestionamiento del Pentateuco tiene una importancia decisiva desde el punto de vista de una concepción de la autonomía moral, ya que, su mayor oposición se ha fundamentado precisamente en la interpretación hecha por el teólogo hiponense sobre el pecado original, como “caída” heredada por todos y cada uno de los hombres, nacidos y por nacer, que les incapacita, tanto para conocer la verdad, como para alcanzar la felicidad, si no son auxiliados por la gracia de Dios. Teología agustiniana que no se limita a predicarse de la heteronomía moral individual sino que, como acabamos de ver, se extiende al sujeto público que llamamos ciudad, comunidad o Estado, tan claramente discriminados por Agustín de Hipona como Ciudad de Dios o como Ciudad de la Confusión, según que estén constituidas de acuerdo con la Ley de Dios o al margen de ella.

27.- La teología de la historia de la Ciudad de Dios está vigente y constituye el alimento de la intolerancia religiosa contra la autonomía moral y, con frecuencia, de una fanática violencia física.

La constante histórica de esa discriminación entre los hombres de la Ciudad de Dios y los de la Ciudad Impía, sostenida por el Magisterio Eclesiástico, al tiempo que explica que se le otorgara al teólogo hiponense, el título de Doctor de la Iglesia Universal, nos permite comprender que, por ejemplo en el siglo XII, ante la problemática que suscitaba la existencia del Sacro Imperio Germánico se llegara a decir: “ si bien los elegidos y los réprobos se encuentra en una misma ciudad, ya no se puede decir que estas Ciudades sean dos, sino que propiamente no forman más que una sola Ciudad y esta es la Ciudad de Dios”¹⁴⁰⁰. Igualmente que, a finales del siglo XIII, el franciscano Rogerio Bacon, dijera: “No hay más que una sabiduría perfecta,

¹⁴⁰⁰ *Las dos Ciudades de Otón* de Freising. Citado por Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media...*, op.cit., ed.cit., pág. 319.

así como no hay más Derecho digno de este nombre que el Derecho Canónico”¹⁴⁰¹. Asimismo, y ya en nuestro tiempo, la teología de la historia agustiniana, ante situaciones como las que se vivieron en España en su siglo XX corto, no es extraño que inspirara afirmaciones como las del cardenal Plá y Deniel que, en la pastoral que llevaba por título “Las dos ciudades”, y publicada el 30 de noviembre de 1936, decía: “La guerra española es un combate entre dos concepciones de la vida, dos sentimientos, dos fuerzas que están aprestadas para una lucha universal en todos los pueblos de la tierra: a un lado, la ciudad terrenal de los sin Dios; al otro, la ciudad celeste de los hijos de Dios. No era, por lo tanto, una guerra civil, sino una cruzada por la religión, por la patria y por la civilización”¹⁴⁰².

28.- La tesis de la autonomía moral irrumpe, en el escenario europeo del primer Renacimiento, de la mano de Aristóteles y del *Corpus Iuris Romanorum*.

En la Europa de los siglos XI al XIII, se producen dos acontecimientos históricos de primera magnitud que están profundamente relacionados con el problema de la autonomía moral: aparecen, casi simultáneamente, el *Corpus Iuris Romanorum* y las primeras traducciones e interpretaciones del pensamiento de Aristóteles. En la interpretación que la teología escolástica va a hacer sobre sus contenidos filosóficos y jurídicos, alguno de cuyos ejemplos hemos citado en el párrafo anterior, las categorías agustinianas de separación, división, discriminación y su teología de la historia expuesta en la Ciudad de Dios, van a utilizarse con un protagonismo aparentemente triunfante. Se va a hacer evidente que el pensamiento teológico, exclusivista y discriminatorio de Agustín de Hipona, va a instaurar en la Iglesia la concepción heterócrata del mundo y del hombre, como la interpretación más autorizada de lo que se considera la herencia y la tradición más fiel del pensamiento religioso judeocristiano sobre el Génesis hasta el siglo XX.

¹⁴⁰¹ *Opus Tertium* XXIV, citado por Étienne Gilson, en op.cit., ed.cit., pág.548.

¹⁴⁰² Citado por Julián Casanova en *La Iglesia de Franco*, op.cit., ed.cit., pág. 52.

Un triunfo aparente, decimos, porque la heterocracia definida por la teología de la historia de Agustín de Hipona, no dejó de ser paralelamente rechazada y, porque, como hemos visto, en nuestro tiempo, la teología contemporánea se cuestiona los dos pilares fundamentales de la heterocracia agustiniana: el dualismo antagónico y el “mito adámico”, es decir, hoy están en crisis el concepto de creación y el pecado original. Como consecuencia, se reafirma una autonomía moral que le devuelve al hombre la dignidad que no debió serle arrebatada, con el pretexto de “salvarle” de su inseguridad y de su vulnerabilidad. Pero hay que tener presente que, “el fármaco” agustiniano tuvo efectos duraderos que todavía perduran.

29.- La teología escolástica provoca el primer escándalo al conocer el Digesto y, posteriormente, al conocer la metafísica aristotélica.

El primer escándalo se produjo en siglo XI cuando la escolástica, ante un famoso texto del Digesto, en el que se ofrecía una de las definiciones más profundas de la autonomía moral, quiso interpretarlo por el procedimiento de degradar su contenido pareciendo que lo elevaba, atribuyéndole a Dios lo que solamente tenía su origen en la razón: “Al Derecho Natural pertenecen todas aquellas cosas que proceden del instinto y de la inclinación natural y es siempre bueno y equitativo y amigo del género humano”¹⁴⁰³.

En la historia del pensamiento moral en cuanto aparece el concepto de bondad, la teología da por supuesto que el origen de esa bondad no está en el hombre sino en Dios. Incluso, en el caso de *Corpus Iuris Romanorum*, que creado por el brillante trabajo de unos juristas que durante siglos supieron interpretar el dolor y la alegría, la vida y la muerte, la libertad y la esclavitud, la propiedad y la miseria y los compromisos contractuales que constituían la vida de los hombres paganos de su

¹⁴⁰³ *Digesto* 1, 1,1,3 y 1, 1,4

tiempo, la teología escolástica donde el Corpus Iuris decía Derecho Natural, ella lo tradujo por Ley Natural. Y lo explicaba diciendo que, como la única Ley originaria es la Ley Mosaica, en realidad, no puede decirse que el hombre tenga derecho alguno sobre la bondad de sus inclinaciones y sentimientos, porque éstos le son otorgados por su participación en la única y verdadera Ley que es Ley Mosaica, de la que participa la Ley Natural.

De este modo los instintos, las inclinaciones y la misma concupiscencia que, para Tomás de Aquino son la fuente de la Ley Natural – no del Derecho Natural – quedan, de algún modo, divinizados, en cuanto que forman parte del orden del Plan Divino de la Creación, ya que, “la existencia de la razón divina en las personas humanas, se realiza a través de la *ratio participata*, que es llamada ante todo Ley Natural, porque el hombre como el resto de la creación participa, de algún modo, de la Ley Eterna”¹⁴⁰⁴.

Y, en cuanto a la irrupción del pensamiento de Aristóteles, iba a ser Tomás de Aquino, como hemos visto en la tesis, el que iba a someterle a las exigencias de la Verdad Revelada. Concretamente, lo que era un concepto aristotélico que tenía una significación fundamental en la explicación de la autonomía moral como era el concepto de fin, donde Aristóteles decía que el fin de cada cosa es inmanente a la propia naturaleza de la cosa, Tomás de Aquino lo tradujo diciendo que todo fin particular tiende al Fin último, que está fuera de la naturaleza, porque es sobrenatural. “Dios es la primera causa en el orden de las causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por tanto, es más fin de cualquier cosa, que el propio fin propio de cada una. Y los diferentes fines están ordenados al Fin último porque Dios gobierna el mundo mediante fines.”¹⁴⁰⁵ La consecuencia es que el hombre deja de percibirse como el dueño de su propia vida con la responsabilidad de gobernarse a sí mismo, para permanecer siempre pendiente de que, cada uno de los

¹⁴⁰⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*: I-II,q.93,art.2

¹⁴⁰⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*: I. q.105, art.5.

finés que persiga en su vida, este ordenado y de acuerdo con ese Fin último, ajeno y externo a su propia realidad existencial.

30.- En el acto moral aristotélico y en la categoría jurídica de Derecho Natural, se reconocen la capacidad creadora autónoma de la naturaleza humana.

Fue la filosofía ateniense, especialmente con Aristóteles en su Ética a Nicómaco, y Plotino en las Enéadas, como hemos visto en el capítulo segundo y cuarto, la que analizó, por primera vez y de forma genial, el complejo mundo interior del acto moral, y habría de ser la civilización romana la que creara un concepto original por el que ese complejo mundo de inclinaciones, tendencias y sentimientos, se elevaba al orden de propiedades inherentes a la dignidad humana y, para ello, creó la excepcional categoría jurídica de Derecho Natural. En realidad, ello suponía que los juristas romanos le reconocían a la naturaleza humana la capacidad creadora de sus inclinaciones, tendencias y deseos. Lo que para la filosofía ateniense fue un análisis del fenómeno de la autonomía moral, los juristas del Corpus Iuris Romanorum lo concibieron como un Derecho Natural, concepto con el que, a la compleja y espontánea actividad psico-biológica del individuo, se le reconocía la categoría de un Derecho.

Ese reconocimiento que atribuía a la autonomía moral el origen de esas inclinaciones y tendencias, los teólogos no estaban dispuestos a aceptarlo porque, la causa de toda naturaleza se encuentra en la Ley Divina que la ordena y sostiene. Evidentemente, si existe una Ley Divina, el Derecho calificado de Natural deja de serlo porque su origen, ya no depende de la propia naturaleza, sino que está subordinado a Aquél que es la Única Causa de toda Naturaleza.

Como los llamados Padres de la Iglesia carecían, tanto de un cuerpo de filosofía como de un cuerpo jurídico para explicar las verdades de la Revelación al mundo que iba a surgir de las ruinas y decadencia de la civilización romana, decidieron apropiarse de los logros de la civilización pagana, pero utilizando una lógica hermenéutica por la cual, a determinadas categorías morales, tanto del Corpus Iuris como de Aristóteles, se les atribuía una intención teológica, tergiversando con la seguridad de un creyente iluminado, el pensamiento original de sus autores, quienes, para la teología escolástica, por el hecho de ser paganos, se habían servido solamente de la experiencia y de la razón para elaborar sus teorías, cayendo en el error de la autonomía del pensamiento moral.

31.- La Historia de la filosofía moral no le ha dado al pensamiento de Averroes la importancia que tiene.

En el siglo XII, época del apogeo del pensamiento escolástico, la clase de hermenéutica utilizada por Averroes para explicar a Aristóteles fue radicalmente distinta a la que empleó Tomás de Aquino. Pero, una vez más, la historia de la filosofía ha dejado en la penumbra al filósofo andalusí de Córdoba y ha rendido todos los honores a Santo Tomás de Aquino, responsable de la negación más absoluta del progreso de la autonomía moral. Como hemos visto en el capítulo quinto, el Derecho Natural para Averroes, es el que se fundamenta en el concepto aristotélico de la Justicia, en cuanto que en ésta radica el orden natural en el que se desarrolla toda la vida del hombre, y cuyos principios más elementales tienen la categoría de imprescindibles y permanentes porque residen en el orden universal necesario. De algún modo, se ha dicho, el pensamiento de Averroes sobre el Derecho Natural es una anticipación de lo que habría de ser el iusnaturalismo racionalista del siglo XVIII.

Para Averroes, como para Aristóteles, el mundo no ha sido creado, con lo que, la relación de dependencia moral del hombre no es la que tan radicalmente se da entre Creador y criatura; y el Derecho Natural tiene una existencia independiente, autónoma y necesaria, como la tiene la eternidad del mundo, en cuanto que no depende de una voluntad creadora. Como ha dicho el profesor Emilio Suñé: “Ibn Rushd (Averroes) recoge las raíces más profundas del planteamiento de la Metafísica aristotélica, que acaso nos hayan llegado demasiado reinterpretadas por la tradición escolástica cristiana, sobre todo tomista, para plantear el fundamento, más que el origen del Universo, en un primer motor inmóvil, que poco tiene que ver con nuestra idea de un Dios creador transcendente”¹⁴⁰⁶.

32.- En una Europa de Cristiandad gobernada por la teología escolástica, Averroes plantea, por primera vez, la distinción entre la razón y la fe y el libre examen de la Sagrada Escritura.

Hemos destacado en el capítulo quinto de la tesis que, desde el punto de vista del proceso histórico que se ha dado en la elaboración del concepto de la autonomía moral, precisamente, en esa época de la Edad Media, en la que se produjo lo que se ha calificado como una anticipación del Renacimiento, haya sido Averroes la figura más sobresaliente, sobre todo, en dos cuestiones, fundamentales para la autonomía moral, que el filósofo andalusí tuvo el atrevimiento de plantear por primera vez: la distinción entre la razón y la fe y la idea del libre examen de la Biblia. Así, desde el año 1230 y en la Universidad de París, empezó el hombre europeo a pensar que la doctrina revelada no era la única verdad, lo que habría de llevar en poco tiempo a pensar que, las ideas verdaderas, eran las engendradas por la razón a partir de la experiencia, como nos habían enseñado Aristóteles y, Averroes su más autorizado interprete. Éste interpretando el texto del Corán “...los que tenéis entendimiento”,

¹⁴⁰⁶ Suñé Llinás, Emilio, *Averroes/Ibn Rushd*, op.cit., ed.cit., pág.60.

concluyó que, todo hombre de acuerdo con sus capacidades y ateniéndose a ellas, podía interpretar las Sagradas Escrituras. Nadie tiene la exclusiva de una mediación absoluta entre Dios y el individuo. De modo que en este Renacimiento anticipado, el problema de la autonomía moral adquirió una importancia académica sin precedentes, por obra y gracia de un pensador tan firme y brillante como Averroes, que hizo realidad lo que, modificando ligeramente lo dicho por Rafael de Mendizábal Allende, podríamos calificar como “un pensador andalusí para Europa”¹⁴⁰⁷.

33.- Hoy vivimos la confrontación entre la autonomía moral y una frenética eclesiastización del mensaje cristiano.

En el primer siglo del Cristianismo pareció que el pacífico mensaje de Jesús de Nazaret iba a mantenerse, pero la realidad fue que, inmediatamente, su divinización transformó, a sus más distinguidos seguidores, en hombres poseídos por el don de una Verdad Divina, Única y Exclusiva. Toda la historia de la Edad Media es la historia de la lucha de la religión por imponer al mundo, el sentido de una heterocracia divina, a la que deben conformarse el individuo y la sociedad en todas sus actividades. La cuestión es que, en buena parte de las naciones occidentales y en naciones ribereñas del Mediterráneo, las religiones del Libro se consideran perseguidas si el individuo y la sociedad pretenden gobernarse a sí mismos, no con las exigencias de la teología, sea ésta islamista, judía o cristiana, sino de acuerdo con los principios de la razón. Desde que el Cristianismo fue reconocido como la Religión oficial del Imperio Romano hacia el año 390, el maravilloso y revolucionario

¹⁴⁰⁷ Mendizábal Allende, Rafael, *Averroes. Un andalus para Europa*, op.cit., ed.cit.

mensaje de Jesús de Nazaret ha quedado obscurecido bajo el peso formidable de una permanente e interesada eclesiastización del Cristianismo.

Una definición de la autonomía moral que resuma lo que hemos expuesto en esta tesis, puede ser esta: La autonomía moral es un modo de ser constitutivo de la dignidad de la persona, abierto y perfectible, que tiene su origen en la evolución de las estructuras neurobiológicas del hombre y de las pautas socio-culturales que, en el dinamismo autocéntrico de la propia conciencia racional, interactúan libremente para que la voluntad pueda elegir entre el bien y el mal, constituyéndole al hombre en su propio agente y autoridad moral, para darse las normas que regulan su comportamiento personal y social.

Armando Benito Calleja

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Editorial Taurus, Madrid, 1992.
- Aguilar Fernández, Paloma, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Aranguren, José Luis, *La moral social española en el siglo XIX*, Edicusa, 1974.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 14 (faltan datos relativos a la edición, a la traducción, etc.)
- Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe de Agustín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1994.
- Armstrong, Karen, *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006.
- Armstrong, Karen, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2004
- Aróstegui, Julio – Dodicheau, François, *La Guerra Civil, mito y memoria*, Editorial Marcial Pons, Madrid, 2006.

- Artola, Miguel *La burguesía revolucionaria*, Editorial Alfaguara, 1973.
- Averroes. *Fals*
- Baldo de Ubaldis, *Comentario nº 14 al Digesto*.
- Barth, Karl, *Carta a los Romanos*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, París, 1974.
- Bloom, Harold, *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, trad. de Damián Alou, Editorial Taurus (Pensamiento), 2006.
- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.
- Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, Editorial Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.
- Cacho Viu, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza*, Fundación Albeniz, 2010.
- Camps, Victoria, *La Aventura de la moralidad en Id, La ética griega. Aristóteles*, Alianza Editorial, Madrid, 2007
- Carpintero Benítez, Francisco, *Justicia y Ley Natural*, Universidad Complutense de Derecho. Madrid.2004.
- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, Editorial Porrúa. México, 1971
- Cortina, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.
- Damasio, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre*, Editorial Destino, Madrid, 2010.
- Darwin, Charles, *El origen del hombre*. Editorial Petronio 1978.
- Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Salvat Editores S.A., Barcelona, 2002.
- Denett, Daniel, *La conciencia explicada.*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.
- de León, Manuel Juan Carlos Marrero, Juan Carlos y Marín de Diego, David, *Las matemáticas del sistema solar*, pág.14-15 CSIC.2009.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos. Demócrito IX, 5*, ediciones Folio.
- Duch, Luis, *Mito, Interpretación y Cultura*, editorial Herder, 1998
- Esquilo, *Prometeo Encadenado*, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

- Eurípides, *Ifigenia en Aúlida*, 1034. Alianza Editorial.2002.
- Eurípides, *Las Troyanas*, 613.
- Farrington, B., *La rebelión de Epicuro*, Ediciones Cultura Popular, 1968.
- Fernández Savater, Fernando, *La aventura de pensar*, ed. Debolsillo, 2009.
- Festugiere, A.J., *Epicuro y sus dioses*.
- Finley, M.I., *Vieja y nueva democracia*, Editorial Ariel, Madrid, 1980.
- Fontana, José, *Historia de España. La época del liberalismo*, Prólogo XVI, Editorial Crítica. 2007.
- García-Bacca, Juan David (compilador), *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México. 1980.
- García Gual, Carlos e Imaz, Jesús, *La filosofía helenística*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.
- García Gual, Carlos, *Historia de la Ética (I)*, Editorial Crítica, Madrid, 1988
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Editorial Gredos, Madrid, 2007.
- Gibbon, Edwardm *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*. Capitulo X, Alba Editorial. 2001.
- Gómez Caffarena, José, *El Enigma y el Misterio*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- González Calleja, E, *La violencia en la política*, CSIC, Madrid 2003.
- Harold Bloom, *Jesus y Yahvé. Los nombres divinos*, trad. de Damián Alou, Editorial Taurus (Pensamiento), 2006.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006.
- Hannah Arendt, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005.
- Lucrecio, *De rerum natura*. Lucrecio. Libro II, 1-61.
- Irwin, Terence, *La ética de Platón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2000.
- Iturmendi Morales, José, *Acerca de Rudolf Von Ihering y el Sistema de los Juristas Romanos*, Madrid, pág.476. Madrid.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Juliá, Santos, *Historias de las Dos Españas*. Editorial Taurus, Barcelona, 2004

- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, traducción de Manuel García Morente, Editorial Encuentro, Madrid, 2003.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*.
- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, segunda edición, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Küng, Hans, *La Iglesia católica*. Editorial Mondadori, 2002.
- Küng, Hans, *¿Existe Dios?* Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Küng, Hans, *Lo que yo creo*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Lane Fox, Robin, *El mundo clásico. La epopeya en Grecia y Roma*, Editorial Crítica, Madrid, 2007.
- Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas*, Editorial Akal, Madrid, 2008.
- Lledó, Emilio, *La memoria del logos*, Editorial Taurus, Barcelona, 1990.
- Lledó, Emilio, *El epicureísmo*
- Lledó, Emilio, *Días y Libros. La Física de Platón*, editado por la Junta de Castilla y León, 1994.
- Lucrecio, *De rerum natura*. Libro III, 1040-1045, edición crítica de Agustín García Calvo, Editorial Lucina, 1997.
- Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004.
- MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Editorial Paidós, Barcelona, 2006
- Maclure, Jocelyn y Taylor, Charles, *Laicidad y libertad de conciencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1947.
- Marías, Julián, *Historia de la Filosofía. El empirismo*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- Martín Velasco, Juan, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Martín Velasco, Juan, *Fenomenología de la Religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

- Mendizábal Allende, Rafael, *Averroes. Un andaluz para Europa*, Editorial Idea, Madrid, 1971.
- Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Editorial Kairós, 1996.
- Morcillo, Jesús, *Temas básicos de química*, Alhambra Universidad.
- Nussbaum, Martha, *La libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, ed. Katz, 2010.
- Platón, *Leyes*, 910 e-d. (faltan datos relativos a la edición, a la traducción, etc.).
- Platón, *Diálogos. Fedón*, Editorial Espasa Calpe 1982
- Platón, *La República*, Editorial Gredos, Madrid 1998... faltan datos relativos a la edición, a la traducción, etc.
- Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres. Contra Colotes*, 1125ª, Editorial Gredos, Madrid, 2004
- Prieto Arciniega, Alberto, *Historia de Grecia. La crisis del siglo IV a. de C. y la aparición de la monarquía helenística*, Editorial Salvat, 2004.
- Quinto Horacio Flaco, *Epodo 2*, traducción y notas de Vicente Cristóbal López, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Rawls, John, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Editorial Paidós, Barcelona, 2007.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, editorial Herder, 2003
- Ricouer, Paul, *Lo justo*, Editorial Trotta, 2008.
- Ricouer, Paul, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Editorial Trotta, 2001.
- Rof Carballo, Juan, *Biología y Psicoanálisis*, Descleé de Brouwer, 1972.
- Rof Carballo, Juan, *Violencia y ternura*, Prensa española.1967.
- Rousseau, Jean – Jacques, *El Contrato social*, Libro I, capítulo 8, párrafo 3, en Id, *Obras completas*, Editorial Gallimard, París.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*.

- Sánchez Ron, José Manuel, *El canon científico*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.
- Sánchez Ron, José Manuel, *La Nueva Ilustración. Ciencia, Tecnología y Humanidades en un mundo interdisciplinar*, Ediciones Nobel, 2011.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica I-II*.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*. Libro 3,
- Seco Serrano, Carlos, *Historia del conservadurismo español*, Temas de Hoy, 2000.
- Sófocles, *Antígona*. Editorial Planeta, Barcelona, 1999.
- Sloterdijk, Peter, *Derrida, un egipcio. Sigmund Freud y Derrida*, Editorial Amorrortu, 2007.
- Syme, Ronald, *La revolución romana*, Editorial Crítica 2010.
- Suñé Llinás, Emilio, *Averroes/Ibn Rushd, Senda de Occidente. Esperanza del Islam*, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- Tamayo –Acosta, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Todorov, Tzvetan: *El espíritu de la Ilustración*, Editorial Galaxia Gutenberg, 2008.
- Todorov, Tzvetan, *Los enemigos íntimos de la democracia*, Editorial Galaxia Gutemberg, 2012
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (Libro II, 53), Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Villalmonte, Alejandro, *Cristianismo sin pecado original*, en la revista *Naturaleza y Gracia*, Número 1-3. 1999.
- Viñas, Ángel, *La soledad de la República*, Editorial Crítica, 2006.
- Zubiri, Xavier, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

AN ABSTRACT

THESIS. Moral Autonomy. From Classical Greece to the 13th Century. And Historical Analogies with its Problematics in the Short 20th Century (1931 – 1978) in Spain.

The aim of this thesis is to define moral autonomy based on the analysis of the moral philosophy of writers belonging to the historical periods studied. Therefore, we have tried to investigate whether we can authoritatively affirm that it is in Man that are to be found the origin, the basis and the ultimate goal of the moral rules that govern the behaviour of Man with regard to himself and others.

From Plato onwards, moral philosophy, which has identified moral good with the happiness to which Man spontaneously aspires but never succeeds in definitively attaining, has posed a disturbing question: is the aspiring to a happiness which is never fully attainable consubstantial with Man's nature?

Plato (circa 387 BC) imagined a solution which is to be found in what we have qualified as the Platonic trilogy, which is composed of: the antagonistic dualism in his metaphysics of Ideas, the myth of the “fall” of the soul and his radical political -theological heteronomy.

On the contrary, Aristotle (circa 334 BC) defends the character of moral action immanent in human nature and, thus, defines virtue as a way of being in Man, because it is within him that is found that tendency to good which is the principle of morality. And Aristotle thus said: “Both virtue and vice are in our power, the good man being as the canon and measure of all things, which makes the cultured man a law unto himself”¹⁴⁰⁸. In one way we can say that the moral good Plato had raised up to the super-heaven of the eternal Idea of Good, thanks to Aristotle's work, descended from heaven to earth.

In 306 BC, Epicurus founded his Garden-School and his philosophy makes moral autonomy the basis of human life: the body and soul are composed of atoms and are mortal; the gods, if they exist, do not occupy themselves with human affairs; pleasure is the goal of the man guided by prudence, honesty and justice; it is the sacred body of Man that sets the limits to illimited pleasure; the clinamen, which consists of the random and undetermined swerves of atoms, makes freedom possible. Contemporary Neurobiology has confirmed Epicurus' somatic centred theses.

Stoicism, in 300 BC, conceived its philosophy of the Cosmic and Divine Unity to give an answer, on one hand, to the problems of a new, plural and cosmopolitan world and, on the other hand, in order to respond to individual and social traumas. Stoicism conceived two ideas which gave it a clearly defined personality in the history of moral thought: Destiny and Resignation, which were expressed by means of the three famous virtues of *apatheia*, *ataraxia* and *a-diaphora* (impassiveness, imperturbability and indifference). “That the one same thing is God, Logos and Destiny, for the reason according to which the world is governed, because all things are done according to Fate and Destiny.” Stoic philosophy does not make Man surer of himself and morally independent, but makes him more subjected, acritical and resigned towards the political power and himself. Panaetius and Seneca may be considered to be heterodox in the school of Stoicism because their critical thinking and their idea of “*homo res sacra homini*” places them more clearly within the orbit of moral autonomy than in that of a resigned view of the world.

In the transition from the fifth to the fourth century BC in Greece and in that of the nineteenth to twentieth century in Spain, certain analogies exist concerning the polemical relations between: rational culture and beliefs and between the State and Religion; between the critical attitude of the first Illustration and the traditional *paideia* and the new pedagogics of the Free Institution of Education (*Institución Libre de Enseñanza*); between the universal right to citizenship and discrimination for economic reasons; between moral and political autonomy opposed to the Platonic theonomy and heterocracy of the Macedonian general; between the crisis of identity after the fall of the Hellenic empire and our crisis of identity in Spain in 1898 resulting from the loss of our colonial empire.

¹⁴⁰⁸ *Ética* a Nicómaco II 6, 1106-22

The fall of the Roman Empire and the arrival of Christianity produce a social and cultural scenario in which it looks as though Neoplatonism is destined to offer a new conception of Man and the world. Plotinus, in 204, makes a proposition radically different from that of his teacher Plato, which will enable him to establish the basis of what he terms the moral governance of the will by the self as a reality immanent in human nature. To this end, clearly differing from Platonism, he first of all defends the dignity of the individual, affirming that the Three Hipostases dwell in him but, for the same reason as they are present in all the Universe, which is to say, not as a Divine Person who is Creator, Guardian and Jealous of his dominion over men's lives because Plotinus is concerned with "a non-causal cause" and "non-personal reality" of a dynamic principle of life, activity and energy, because the world was not created by God and, therefore, Man is a free being, not God's puppet as Plato said, and he has the control over his own will to do good and avoid evil. "It is a correct criterion to consider that it is in the soul, if it does all it can, that self-governance and free will reside".¹⁴⁰⁹

In his original and profound research into the psychology of the ego, Plotinus initiates a series of questions which will continually stimulate, throughout history, all meditation on Man as a morally independent subject, and this places him definitively in a position that can hardly be considered as being within the sphere of Platonism.

"What does it mean when we say something depends on our will?" When something is imputed to us as subject to our will, to what element of ourselves should we attribute it? "If liberty resides in the will, when can it be said that Man enjoys unquestionable self-dominion to act morally?" "In what sense can we say, then, that it is in our hands to be good and that virtue has no master?"

It is indeed curious that while Plotinus, the pagan philosopher, dares to desacralize Plato's thought, Augustine of Hippo in his work *The City of God*, elevates Plato's pagan trilogy to the category of revealed truth in the Holy Scriptures. Because that is what he does with the concept of "the fall" and with the categories of Plato's metaphysics concerning the Eternal Ideas, which are transformed by Augustine of Hippo into the theological categories of Divine Antagonism, Separation, Division, Exclusion, Discrimination and Predilection, repeatedly used to serve as a support to his theology of history in *The City of God*, a work fervently inspired in fanaticism as well as in the most intransigent radicalism of the Hebrew Bible. As has opportunely been said, "in *The City of God*, the Platonic paganization of Christian behaviour has been consummated."¹⁴¹⁰

The theologian from Hippo wished to make it clear that the City of God was not an invention of his: "What we had heard we have seen in the Lord's city which God has founded forever. Two cities of which, according to the Scriptures, one is for the men who wish to live according to the flesh and, another for those who wish to live according to the spirit, each one in its own peace."¹⁴¹¹ Thus, thanks to a just decision of God, according to Augustine, there exist two quite different classes of men, good men will be the descendants of Abel who will form part of the City of God and whom its Founder distinguishes with the favouritism of his love and another class of men, descendants of Cain, will be companions to the bad angels and belong to the Devil's City.

In the chapter Augustine of Hippo devotes to making a historical parallelism of the two Cities, he explains the divine predilection for Israel with exacerbated enthusiasm and a profusion of Biblical quotes. However, historical reality tells us that mankind has received diverse and beneficial contributions from the polytheistic civilizations of Babylon and Athens, but from Israel it has received exclusively a fundamentalist monotheism and an apologetical and discriminatory theology. However, the theology of the history of the City of God is still present in official Ecclesiastic Doctrine and constitutes the basis of religious intolerance of moral autonomy and, frequently in history, the grounds for fanatical physical violence.

In Europe, from the eleventh to the thirteenth century, two historical events of the first magnitude occur which are profoundly related to the problem of moral autonomy: the almost simultaneous rediscovery in Western Europe of the *Corpus Iuris Civilis Romanorum*, and the first translations and interpretations of Aristotle's thought. In the interpretation of their philosophical and

¹⁴⁰⁹ Eneadas VI 8,5,1-10

¹⁴¹⁰ Victorino Capanaga, *Introducción a la Ciudad de Dios*, p. 44, BAC 2004.

¹⁴¹¹ *Ciudad de Dios*, Book XIV, chapter 1,1.

legal contents that Scholastic theology will make, following the exclusive and discriminatory thought of Augustine of Hippo, there will be installed in the Church an interpretation of the world and Man that is heterocratic and, more exactly, theocratic, as the most authorized doctrine of what is considered to be the most faithful legacy and tradition of Judeo-Christian religious thought revealed in the Bible so far.

Where the Digest says, “to men’s Natural Rights belong all those things that proceed from natural instinct and inclination and it is always good and equitable and friendly to mankind”, Thomas Aquinas translates it as Natural Law, because the creature really has no right to anything since the cause of all nature is in the Divine Law of Creation, which orders and sustains it. If a Divine Law exists, then Man’s Natural Rights no longer exist because their contents no longer depend on Nature itself, but are subordinated to Him that is the cause of all Nature.¹⁴¹² Roman law-makers created the exceptional legal category of Natural Rights because they considered inclinations, instincts and feelings as qualities inherent to a person’s dignity and, for that reason, recognized the autonomy of human nature in its ability to create its own interior life, considering it to be a Natural Right.

And with regard to Aristotle’s philosophy, in a fundamental concept for the explanation of moral autonomy such as the concept of end, where Aristotle stated that the end of each thing is immanent in the thing’s own nature, “because the end sought by the specific form is in its own actions and, for that reason, it possesses no different end beyond itself, but is itself the end”¹⁴¹³ and because, as he says in *Ethica Nicomachea*, “we cannot attribute our acts to principles different from those within us”,¹⁴¹⁴ Thomas Aquinas translated this saying that every particular end aspired to the ultimate End, which is outside of Nature, “God is the first cause in the ordering of causes seeking an end, as He is the supreme good. Therefore, He is the greater end of any action than the actual end of each action”.¹⁴¹⁵ Just like a prodigious theological conjuror, Thomas Aquinas leaps from a supposed divine order to empiric reality, even when impeded by the principle of non-contradiction.

The reaction from Scholastic theologians and, especially from Thomas Aquinas, to Aristotle’s thought has a response, which is in one way spectacular, as it comes from Averroes, the Andalusian philosopher from Cordova, whose work *Commentaries* devoted to Aristotle’s philosophy reached the University of Paris in the year 1230. The event gave rise to a school of thought called “Averroist” which was distinguished by its affirming three fundamental ideas: if a double truth exists, Aristotle’s truth is above Theology’s; Averroes is the most authoritative interpreter of Aristotle’s thought and, there exists no authority with exclusive power to interpret Holy Scriptures.

The Averroist university students defended that Aristotle’s doctrine was exactly the one Averroes had attributed to him, not the one attributed to him by Thomas Aquinas, and in this way they meant to say that Averroes had made his the bases of Ethics and Man’s moral autonomy expounded by Aristotle, and, consequently, the Andalusian thinker had posed the problem of determining the relations between reason and faith. And he did this in such an original way and with such knowledge of the theocratic context of his age that, with this distinction between reason and faith, he laid the bases for the free study of the Holy Scriptures and also for the ideas that, in the next century, were to favour the separation of Church and State. A singular precedent of this was created when, for the first time in the University of Paris (circa 1280), the Faculties of Philosophy and Theology began to exist separately, each one with its own authorities.

As a result of the analysis of the moral thought of the authors studied in this thesis, we formulate the following definition of moral autonomy: It is a way of being constitutive of the dignity of the person, in whom the moral sovereignty resides by means of which Man forms himself, becoming his own agent and moral authority so giving himself the rules to regulate his individual and social behaviour, the origin and development of which are conditioned by the evolution of the neurobiological structure and social and cultural environment in which a person lives and, which interact in the self-centred dynamism of his rational conscience so that the will can choose between Good and Evil.

¹⁴¹² Suma Teológica I-II, q.91, art. 2

¹⁴¹³ Metafísica IX 8, 1050^a, 15-35; 10-50 b-2.

¹⁴¹⁴ Ética a Nicómaco II 6, 1106-22.

¹⁴¹⁵ Suma Teológica I.q. 105, art.5

PALABRAS CLAVE (ESPAÑOL-INGLÉS)

Español

Agustín de Hipona
 Arbitrio
 Aristóteles
 Autonomía moral
 Autorregulación neurobiológica
 Averroes
 Atenas
 Autodominio
 Babilonia
 Bien en sí
 Caballo blanco
 Caballo negro
 Caverna
 Canón moral
 Ciudad de Dios
 Clinamen
 Decálogo
 Derecho natural
 Destino
 Digesto
 Diferencia específica
 Esteban Tempier
 Epicuro
 Fin último
 Grecia Clásica
 Hombre mitógeno
 Hombre multitud
 Hile-mórfico
 Hipóstasis
 Inmanencia
 Ínsula encefálica
 Irnerio
 Israel
 Ley Natural
 Libre exámen
 Modo de ser
 Monismo
 Pelágio
 Platón
 Plotino
 Protágoras
 Procesión
 Reminiscencia
 Resignación
 Trilogía platónica
 Teleología
 Tomás de Aquino
 Transcendental
 Virtud
 Zenón

Inglés

Augustine of Hippo
 Free will
 Aristotle
 Moral autonomy
 Neurological autoregulation
 Averroes
 Athens
 Self-dominion
 Babylon
 Eternal idea of Good
 White horse
 Black horse
 Cavern
 Moral canon
 City of God
 Clinamen
 Decalogue
 Natural right
 Destiny
 Digest
 Specific difference
 Étienne Tempier
 Epicurus
 Ultimate end
 Classical Greece
 Mythogenic Man
 Multitude-Man
 Morphic-hile
 Hypostasis
 Immanence
 Encephalic insula
 Irnerius
 Israel
 Natural Law
 Free examination
 Way of being
 Monism
 Pelagius
 Plato
 Plotinus
 Protagoras
 Procession
 Reminiscence
 Resignation
 Platonic Trilog
 Teleology
 Thomas Aquinas
 Transcendental
 Virtue
 Zeno

SÍNTESIS DE CONCLUSIONES (ESPAÑOL-INGLÉS)

La trilogía platónica: caída, dualismo antagónico y la Idea del Bien en sí, son el fundamento histórico de la heterocracia civil y religiosa y, por consiguiente, de la negación de la autonomía moral.

Para Aristóteles la virtud es un modo de ser del hombre por el cual se constituye en el canon moral de sí mismo.

Para Epicuro el sagrado cuerpo del hombre es la medida del placer guiado por la prudencia y la razón.

Hasta el siglo XIX la Medicina y la Biología consideraban el cuerpo del hombre dividido en dos regiones independientes.

El Hado y el Destino gobernados por la Divina Providencia, presiden el Monismo Cósmico y Divino, del que el hombre es una partícula predeterminada.

El transcendentalismo plotiniano no es el atributo de una divinidad sobrenatural, sino intra-cósmica, constituida por las Tres Hipóstasis que están presentes en la naturaleza y en el hombre.

Con la teología de la historia que Agustín de Hipona desarrolla en la Ciudad de Dios, se consuma la paganización platónica del comportamiento del hombre cristiano” y, los valores morales de discriminación y exclusión entre los hombres, según sean o no cristianos, se convierten, a causa del pecado original, en verdades reveladas en la Sagrada Escritura.

Donde el Corpus Iuris Civilis decía, en el Digesto: Derecho Natural, la escolástica lo traduce por Ley Natural; donde Aristóteles decía que el fin de cada cosa es immanente a la propia naturaleza de la cosa, Tomás de Aquino lo traduce por el Fin Último sobre-natural; la virtud que es un modo de ser del hombre para Aristóteles, se traduce por una tendencia necesitada del auxilio divino.

Averroes, un andalusí de Córdoba, es, en la Edad Media, el intérprete más autorizado de la filosofía aristotélica y, se anticipa a la Edad Moderna, con su teoría de la separación entre la razón y la fe y con su defensa del libre examen de las sagradas escrituras.

CONCLUSIONS (English Translation)

The Platonic trilogy: the Fall, antagonistic dualism and the eternal idea of Good, form the historical basis of civil and religious heterocracy and, consequently, of the negation of moral autonomy.

For Aristotle, virtue is a way of being for Man and he therefore constitutes his own moral canon.

For Epicurus, the sacred body of Man is the measure of pleasure guided by prudence and reason. And God does not concern himself with human affairs.

Until the 19th century Medicine and Biology considered the human body to be divided into two independent regions.

In Stoicism, Fate and Destiny governed by Divine Providence, preside over Cosmic and Divine Monism, of which Man is a predetermined particle.

The transcendentalism of Plotinus is not the attribute of a supernatural divine being, but is intracosmic, composed of the three Hypostases that are present in Nature and Man.

With the theology of history that Augustine of Hippo developed in *The City of God*, the Platonic paganization of Christian men's behavior is consummated and, the moral values of discrimination and exclusion among men, according to whether or not they are Christian, become, as a result of original sin, truths revealed in Holy Scripture.

What the Corpus Iuris Civilis called, in the Digest “Natural Right”, Scholasticism translates as “Natural Law”; where Aristotle said that the end of each thing is immanent to the nature of that same thing, Thomas Aquinas translates it as the supernatural Ultimate End; virtue, which is a way of being in Man for Aristotle, is translated as a tendency needing divine aid.

In the Middle Ages, Averroes, an Andalusí from Cordova, is the most authoritative interpreter of Aristotle's philosophy and he anticipates the Modern Age with his theory of the separation between Reason and Faith and with his defence of the free examination of the holy scriptures.

BIBLIOGRAFIA BREVE

- Adorno,Theodor Wiesengrund. *Dialéctica negativa*. Editorial Taurus.1992.
- Aristóteles. *Etica a Nicómaco. Etica Eudemia. Metafísica. Acerca del alma*. Gredos. 2003. *Politica*. Notas de Julián Marías. C.E.P.C.2005.
- Armstrong, Karen. *La Gran Transformación. El origen de las tradiciones religiosas*. Editorial Paidós. 2007.
- Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Editorial Herder.2004.Salidas de caverna. Editorial Antonio Machado.2004.
- Brown, Peter. *Agustín*. Editorial Acento. 2001.
- Betancourt, Francisco. *Derecho Romano Clásico*. Universidad de Sevilla.1995.
- Carpintero Benitez, Francisco. *Justicia y Ley Natural*.Universidad Complutense de Derecho.2004.
- Cruz Hernandez, Miguel. *Averroes, vida, obra, pensamiento, influencia*. Editado por Caja Sur. 1997.
- Damasio, Antonio. *Y el cerebro creó al hombre*. Editorial Destino. 2010.
- Diógenes Laercio. *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Ediroial Folio.2002
- Eurípides. *Ifigenia en Aúlida. Las Troyanas*.Alianza editorial.2002.
- García Gual Carlos e Imaz, María Jesús. *La filosofía helenística*. Editorial Síntesis.2007.
- Gilson,Etienne. *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Editorial Gredos.2007.
- Gomez Caffarena, José. *El Enigma y el Misterio*. Editorial Trotta.2007.
- Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Paidós. 2006
- Hannah Arendt.*La condición humana*.Paidós. 2005.
- Harld Bloom. *Jesús y Yhavé.Los nombres de Cristo*. Editorial Taurus.2006
- Hobsbawm,Eric. *Historia del siglo XX*. Crítica.2011
- Historia de la Ética*. Coordinada por Victoria Camps. Editorial Crítica.1988.
- Historia Universal. Grecia* .Editorial Salvat.2004.
- Iturmendi Morales, Jose. *Filosofía del Derecho Moral y Política. Acerca de Rudolf Von Ihering y el Sistema de los Juristas Romanos*, Madrid, pág.476. Madrid.
- Irwin,Terence. *La ética de Platón*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México2000
- Jauger Werner. *Aristóteles*. Editorial F.C.E.México 2002.
- Kant Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editorial Encuentro. 2003.
- Karl Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.2.002.

- Kolakowski, Leszek. *La presencia del mito*. Editorial Amorrortu. 2006.
- Lane Fox, Robin. *El mundo clásico. La epopeya en Grecia y Roma*. Editorial Crítica. 2007.
- La Biblia*. Editorial B.A.C. 1988.
- Loreaux, Nicole. *La guerra civil en Atenas*. Editorial Akal. 2008.
- Lucrecio. *De rerum natura*. Edición crítica de Agustín García Calvo. Editorial Lucina. 1997.
- Lledó, Emilio. *Introducción general a los Diálogos de Platón*. Editorial Gredos. 1981.
- El epicureísmo*. Editorial Taurus. 2005.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Editorial Crítica. 2004.
- Maiza Ozcoidi, Idoia. *La concepción de la filosofía de Averroes*. Editorial Trotta 2001
- Marías, Julián. *Historia de la Filosofía*. Revista de Occidente. 1947.
- Mendizabal Allende, Rafael. *Averroes. Un andaluz para Europa*. Editorial Idea. 1971. Platón. *Diálogos*. Gredos. 1999.
- Plotino. *Enéadas*. Editorial Gredos. 1989.
- Porfirio. *Vida de Plotino*. Editorial Gredos. 1992.
- Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Editorial Paidós. 2007. *Teoría de la justicia*. Editorial F.C.E. 1971.
- Sanchez Ron, Jose Manuel. *El canon científico*. Crítica. 2005. *La Nueva Ilustración. Ciencia, Tecnología y Humanidades en un mundo interdisciplinar*. Ediciones Nobel. 2011.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Editorial BAC. 2004.
- Seco Serrano, Carlos. *Historia del conservadurismo español*. Editorial Temas de Hoy. 2000
- Séneca. *Epístolas Morales a Lucilio*. Gredos. 1989. *Diálogos*. Editorial Gredos. 2000.
- Sófocles. *Antígona*. Editorial Planeta. 1999.
- Suñé Llinás, Emilio. *Averroes/Ibn Rushd, Senda de Occidente. Esperanza del Islam*. Editorial Universidad Complutense de Madrid. 2007.
- Todorov Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Galaxia Gutemberg. 2008
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica y Suma contra Gentiles*. BAC. 1967
- Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso Libro II*. Alianza editorial. 1989.